АКАДЕМИЯ НАУК СССР

ИНСТИТУТ СЛАВЯНОВЕДЕНИЯ

Вяч. Вс. ИВАНОВ, В. Н. ТОПОРОВ

СЛАВЯНСКИЕ ЯЗЫКОВЫЕ МОДЕЛИРУЮЩИЕ СЕМИОТИЧЕСКИЕ СИСТЕМЫ

(Древний период)



ИЗДАТЕЛЬСТВО «НАУКА»

Москва 1965

Ответственный редактор

доктор филологических наук

И. И. РЕВЗИН

7-1-1
1200-65

ОГЛАВЛЕНИЕ

ПРЕДИСЛОВИЕ

Предлагаемая монография является продолжением опубликованной ранее работы авторов «К реконструкции праславянского текста» («Славянское языкознание. Доклады советской делегации. V Международный съезд славистов». Москва, 1963). Обе работы связаны с решением задачи реконструкции на разных уровнях праславянских или древних славянских текстов и систем, лежащих в их основе.

В первой работе излагаются принципы реконструкции текста по уровням, начиная с низших уровней, непосредственно связанных с языком, — фонологического, метрического, морфологического, синтаксического и трансформационного. Для каждого из этих уровней, как и для некоторых более высоких (надъязыковых) уровней, была предложена особая система формализованной записи, которая используется в третьей части настоящей книги при реконструкции конкретных праславянских и славянских текстов. Эта запись предполагает определенные знания о структуре перечисленных уровней применительно к праславянскому, причем по отношению к высшим, надъязыковым, уровням оказывается особенно важным анализ семантических отношений между элементами плана содержания, чему в основном и посвящена настоящая монография. Поскольку принятая система записи не является универсальным метаязыком, а служит открытым набором элементов, ориентированным на специальные цели реконструкции праславянских текстов, в нее вносятся соответствующие видоизменения по мере перехода к другим традициям. Если в первой работе («К реконструкции праславянского текста») основное внимание уделено выработке этой формализованной записи реконструируемого текста (прежде всего на низших языковых уровнях) и примерам реконструкции отдельных имен и словосочетаний (и лишь в небольшой степени более пространного текста), то в настоящем исследовании внимание было сосредоточено на реконструкции высших уровней. Преимущественное внимание к реконструкции высших уровней объясняется тем, что в силу

особенностей эволюции от праславянского к отдельным славянским языкам (ср. незначительность промежутка, отделяющего праславянский язык от первых памятников письменности отдельных славянских языков, а также сохраняющуюся близость славянских языков между собой, облегчающую реконструкцию более древней стадии в развитии языка) реконструкция текста на низших уровнях (например, фонологическом и морфологическом) не представляет принципиальных трудностей. Вместе с тем резкий разрыв в культурной истории всех славянских народов на отрезке от позднего праславянского к ранним славянским культурам, зафиксированным в письменных источниках после принятия христианства, делает особенно сложной проблему реконструкции содержания текста, т. е. того семантического сообщения, правила кодирования которого на низших уровнях были уже описаны раньше. Отсюда вытекает необходимость исследования и реконструкции семантики текстов в широком смысле, предполагающем восстановление древней модели мира. Тем самым эта книга одновременно связана с обращением к традиции классических славистических работ второй половины XIX в., где был собран огромный материал для реконструкции древнеславянских представлений о мире, и к современному функциональному истолкованию структурных схем в культурной антропологии и семиотике. Соответствующие теоретические проблемы были изложены в совместной статье авторов этой работы и А. А. Зализняка «О возможности структурно-типологического изучения некоторых моделирующих семиотических систем» («Структурно-типологические исследования». Москва, 1962), и поэтому здесь можно ограничиться лишь кратким изложением семиотических принципов описания модели мира, применяемых далее при анализе древних мифологических систем.

Устройство (автомат, человек или животное), взаимодействующее с окружающей средой, перерабатывает получаемую им информацию о среде и о самом данном устройстве. При этом обычно в тех областях, где осуществляется активное взаимодействие устройства со средой, работа этого устройства исходит из установки на дешифровку, предполагающей осмысленность перерабатываемой информации. Перерабатываться могут либо первичные данные, получаемые приборами (искусственными или органическими, т. е. рецепторами), либо вторичные, являющиеся результатом перекодирования первичных данных. Во втором случае (который в дальнейшем и будет предметом обсуждения в настоящей работе) имеется возможность установления таких закономерных соответствий между получаемыми сигналами и образами этих сигналов, которые не выводимы прямо из организации воспринимающих приборов (в отличие от первого случая, где закономерные соответствия носят другой характер, поскольку они объясняются различиями между организацией устройства и организацией среды).

Во втором случае естественно предположение, что имеется второй участник акта коммуникации, закодировавший сообщение, получаемое и декодируемое данным устройством. Если устройством является человек, то граница между первым случаем L (когда перерабатываются первичные данные приборов, не предполагающие наличия никакого второго участника в акте коммуникации, кроме всей среды, включая данное устройство — случай «игр с природой») и вторым случаем S (когда перерабатываются вторичные данные, предполагающие наличие второго участника акта коммуникации) проводится целым коллективом в зависимости от того, в каких именно областях осуществляется взаимодействие коллектива со средой и взаимодействие членов коллектива друг с другом. Поскольку эти области являются подвижными, относительными (и даже вообще необязательными) являются и границы между первым и вторым случаем: во-первых (как это делалось во многих древних коллективах, см. ниже), наличие второго участника акта коммуникации может предполагаться во всех случаях (т. е. L понимается как S), во-вторых (как это предполагается при дальнейшем установлении более непосредственных связей между биологическим и семиотическим исследованием человека), любые закономерные соответствия между получаемыми сигналами и их образами могли бы в конечном счете выводиться из особенностей организации человека (т. е. S понимается как L). Признавая необязательность (и, более того, несостоятельность с некоторой объективной точки зрения) этих границ (в той мере, в какой они проводятся в коллективах, подобных тем, которые описываются в настоящей работе), следует тем не менее отметить важность исследования этих границ для характеристики самого коллектива, так как модель мира, строящаяся данным коллективом, складывается из всех семиотических систем, находящихся в пределах S.

Под миром U можно понимать среду и устройство в их взаимодействии (т. е. мир понимается как пассивная память машины), тогда как под моделью M мира U можно понимать образ U в S (получаемый через посредство L). Модель MU может существовать в пределах S в различных семиотических воплощениях: одни из них могут осознаваться данным коллективом (например, религиозные, социальные и т. п.), другие относятся к области бессознательной социальной психологии (например, семантика естественного языка). Модель мира является вместе с тем программой поведения для личности и для коллектива, так как она определяет набор операций, служащих для воздействия на мир, правила их использования и их мотивировку. Модель мира может реализоваться в различных формах человеческого поведения и в результатах этого поведения (например, в языковых текстах, социальных институтах, памятниках материальной культуры и т. д.); в дальнейшем всякая такая реализация называется текстом.

Некоторые принципы изучения таких текстов и семиотических систем, в частности в применении к задачам реконструкции рассматриваются авторами в специальной работе «К постановке вопроса о реконструкции текста и реконструкции знаковой системы», где указывается важная для настоящей работы аналогия между процессом дешифровки и реконструкцией текста.

Поскольку семиотические модели мира определяют правила поведения личности и коллектива, коллектив осуществляет контроль над хранением и передачей этих моделей и над способами их введения в человека (обучение в широком смысле), заботясь о единообразии и преемственности этих моделей. Тем не менее в результате вхождения одной и той же личности в состав двух или нескольких коллективов или вхождения данного коллектива в некоторый более обширный коллектив, а также в результате изменений внутри самого коллектива (которые не всегда могут в достаточной мере контролироваться управляющей системой), одна и та же личность или целый коллектив может пользоваться разными моделями (их сосуществование может быть источником для внутренней реконструкции последовательной смены моделей). При этом возможны (и реально встречаются) следующие способы взаимодействия разных моделей: a) их изолированное употребление, когда каждая из моделей приурочена к определенной сфере, и существуют правила перехода (детерминированные или вероятностные) от одной модели к другой; b) креолизация, т. е. наложение моделей друг на друга, выявление в них общих (или отождествляемых) элементов; c) патологическое разъединение моделей и программ поведения личности. Исследование случая b (креолизация) оказалось особенно важным для целей этой книги, поскольку в ней постоянно приходилось учитывать разные случаи взаимодействия религиозных систем (в дальнейшем для краткости — RS), такие, как креолизация христианской и дохристианской (языческой) у восточных славян; взаимное наложение системы античной мифологии на древнюю славянскую систему у старых польских и чешских хронистов; еще более сложное взаимодействие различных систем RS у авторов, описывавших извне систему RS у балтийских славян через призму других систем RS.

Общие принципы описания моделирующих семиотических систем (т. е. знаковых систем, описывающих некоторую модель мира) вырабатывались как в ходе работы над реконструкцией древних славянских и других индоевропейских систем, так и во время полевого обследования ситуации, при которой система RS в ряде случаев является определяющей (по крайней мере, для представителей старшего поколения) в совокупности семиотических систем, образующих модель мира; такая ситуация изучалась экспедицией, организованной в 1962 г. Институтом Славяноведения для описания языка и других семиотических систем у кетов. По первоначальному замыслу в книгу должны были

войти результаты всех этих работ (в том числе описание кетской модели мира и ряда индоевропейских систем RS), а также расширенная версия доклада о реконструкции праславянского текста. Однако часть, посвященная реконструкции древней славянской системы, оказалась настолько обширной, что авторам пришлось отказаться от включения в книгу перечисленных выше частей, ограничившись лишь немногими типологическими параллелями, число которых легко может быть умножено (более подробные сведения о типологически сходных семиотических моделирующих системах излагаются в других работах авторов, в частности в работе о кетской модели мира, публикуемой в «Ученых записках» Тартуского университета, серия, посвященная знаковым системам). Набор основных семантических противопоставлений, независимо реконструируемый для праславянского, оказывается в существенных чертах совпадающим с противопоставлениями, характерными для ряда других, до сих пор актуальных (и поэтому более доступных для изучения) традиций (таких, как многие сибирские, финно-угорские, некоторые тюркские, а также географически никак не соприкасающиеся с евразийским культурным ареалом). Поэтому возникает задача более детального структурно-типологического анализа всех этих систем, что может составить содержание дальнейших исследований. Осуществление такого анализа с целью обнаружения общего для разных традиций набора основных и немногочисленных семантических противопоставлений могло бы представить интерес для общей семантики и семиотики, а также и для общей лингвистики, где проблема построения универсального метаязыка для описания семантики естественных языков-объектов выдвинулась в последние годы на первый план как в теоретическом, так и в прикладных аспектах. Что касается конкретно славистической стороны предпринятых исследований, то их естественно было бы продолжить в направлении реконструкции более обширных праславянских текстов на разных уровнях (включая особенно важные для таких текстов синтаксический и метрический уровни). В этой же книге, кроме реконструкции самой модели, которой посвящается вторая часть, приводятся в третьей ее части лишь такие примеры восстанавливаемых текстов меньшего объема, которые непосредственно вытекают из реконструируемой модели.

Исследованию реконструируемой модели предпослана первая часть, в которой описываются наиболее простые и связанные с собственно языковыми уровнями фрагменты древних систем RS в отдельных славянских традициях, в частности пантеон восточных славян и боги балтийских славян. На этих простых примерах устанавливаются те основные соотношения, которые более полно и подробно проверяются во второй части книги, где привлечены материалы других уровней системы (кроме уровня I-RS, т. е. набора элементов, входивших в официальный пантеон). Основное

внимание во второй части уделяется анализу противопоставлений наиболее общего и универсального характера, которые, строго говоря, не связаны с конкретными предметами и в этом смысле являются абстрактными. Однако в ходе анализа этих противопоставлений был в основном выявлен репертуар «конкретных классификаторов» типа зооморфных, отдельных растительных и других предметных символов (хотя исчерпывающее описание всего набора таких символов отнюдь не входило в задачи этой работы). Часть таких конкретных классификаторов тоже в той или иной мере является универсальной, однако вся сеть соотношений абстрактных и конкретных классификаторов специфична именно для праславянского (не говоря уж о конкретном языковом воплощении этой сети, которому посвящается третья часть книги). Проблема соотношения абстрактных и конкретных классификаторов рассматривается в двух последних монографиях К. Леви-Стросса (C. Lévi-Strauss. La pensée sauvage. Paris, 1962; Он же. Le cru et le cuit. Paris, 1964), но первая из них посвящена характеристике одной из двух основных форм человеческого моделирования мира в целом, а вторая, наоборот, посвящена анализу в основном одного противопоставления на материале одной традиции (бороро). В настоящей же работе ставилась цель наметить пути реконструкции набора абстрактных и отчасти конкретных классификаторов на материале славянских традиций, причем особое внимание было обращено на языковые тексты и на лингвистические (в том числе этимологические) данные. Внеязыковые тексты, например произведения изобразительного искусства и памятники материальной культуры, привлекались в столь малой степени, что потребовалось введение ограничительного определения «языковой» в заглавие работы; это согласуется с преимущественным вниманием к языковому воплощению уровня I-RS в первой части, других уровней системы RS во второй и особенно третьей частях. Пользуемся случаем принести благодарность Р. О. Якобсону, с которым обсуждался ряд проблем славянской мифологии (некоторые противопоставления, анализ последовательности имен богов в списках, ряд этимологий и т. д.), что помогло авторам в написании этой книги.

ЧАСТЬ ПЕРВАЯ

НЕКОТОРЫЕ ФРАГМЕНТЫ СЛАВЯНСКОЙ МОДЕЛИ МИРА (СИСТЕМА RS)

Глава I.

ВОСТОЧНОСЛАВЯНСКАЯ СИСТЕМА RS (УРОВЕНЬ I-RS)

1. ВВОДНЫЕ ЗАМЕЧАНИЯ К УРОВНЮ I-RS

Одна из основных трудностей при изучении уровня I-RS восточнославянской системы RS заключается в крайне ограниченном числе источников (особенно если учесть, что некоторые из них целиком или почти целиком повторяют друг друга [1]), при весьма ограниченном объеме каждого из них. В предельных случаях (к сожалению, нередких), для некоторых элементов уровня I-RS текст, служащий источником, сводится к названию данного элемента, т. е. к его имени. В таких случаях какие-либо выводы могут делаться только на основании этимологических или комбинаторно-типологических соображений, и поэтому вся картина в этих условиях становится весьма гадательной. При этом нужно помнить, что практически все тексты, кроме договоров русских с греками, включенных в летописные своды, принадлежат не носителям данной системы, а наблюдателям (в той мере, в какой они должны были исповедывать христианскую веру), находящимся за ее пределами и обнаруживающими обычно к ней отношение как к ложной системе. Поскольку эти внешние наблюдатели сами являлись носителями другой системы RS, через которую они могут рассматривать и восточнославянскую систему RS, они часто могли неверно интерпретировать описываемую ими и чуждую им систему RS и, в частности, неверно описывать систему ценностей внутри уровня I-RS и отношения между ними.

---

[1] Или весьма сильно зависят друг от друга и не являются самостоятельными источниками, как, например, сведения польских хронистов о киевском пантеоне (собранные в кн.: V. J. Mansikka. Die Religion der Ostslaven. I. Quellen. Helsinki, 1922, стр. 133 и след.), зависящие от русских летописных данных.

Другая существенная трудность связана с поздней абсолютной хронологией источников (в особенности наиболее достоверных из них) и с неясностью относительной хронологии эволюции элементов уровня I-RS в их отношении к элементам других уровней. Все время приходится считаться с принципиальной возможностью того, что каждый из элементов уровня I-RS с диахронической точки зрения мог явиться результатом перевода («возвышения») из элементов нижележащих уровней; вместе с тем возможен и обратный процесс «опускания» элементов, некогда принадлежавших к уровню I-RS, т. е. их перевода в элементы нижележащих уровней. Именно поэтому изолированные сопоставления славянских названий элементов уровня I-RS с соответствующими названиями в других индоевропейских языках (даже при их безупречности с чисто лингвистической точки зрения) могут ничего не давать для приурочения данного элемента к тому или иному уровню на всем протяжении от индоевропейского до праславянского и восточнославянского. Имея в виду специально восточнославянскую систему RS на уровне I-RS, следует дополнительно допускать возможность, что организация его в том виде, который восстанавливается по наиболее достоверным источникам, может быть результатом сознательной, целенаправленной деятельности (реформа Владимира), приведшей к своего рода катализу элементов уровня I-RS, связанному с развитием дополнительных атрибутов (в частности, антропоморфного характера), появлением некоторых мотивов, установлением отдельных связей между элементами; все это и позволяет говорить применительно к Киевской Руси конца первого тысячелетия нашей эры об организации уровня I-RS по принципу общегосударственного пантеона, хотя это и не предрешает возможности проецирования подобных отношений в более отдаленное прошлое.

2. ЭЛЕМЕНТЫ УРОВНЯ I-RS

Насколько можно судить по имеющимся данным, у восточных славян к уровню I-RS относились следующие элементы:

1. Перун (др.-русск. *Перунъ*), характеризующийся связью со следующими атрибутами: а) возвышенное место: *И нача кнѧжити Володимеръ въ Киевѣ единѣ, и постави кумиры* на холму *внѣ двора теремнаго* — Перуна *древѧна, а главу его сребрену, а оусъ златъ. . .* Лавр. летоп. 79 [2]; *и постави цркві стаго Васильꙗ* на холмѣ *идеже стоꙗше* кумиръ Перунъ *и прочии.* Лавр. летоп. 118; *и приде* на холмъ *кде стоꙗше* Перунъ. Лавр.

[2] См.: Полное собрание русских летописей. Т. I. Лаврентьевская и Суздальская летопись по Академическому списку. М., 1962. — С данным местом летописи, ср. также: А. А. Шахматов. Разыскания о древнейших русских летописных сводах. СПб., 1908, стр. 555.

летоп., 54; Перуна *же повелѣ* привазати *коневи къ хвосту и влещи* с горы *по Боричеву на Ручаи.* Лавр. летоп. 116; *и пришед Добрыня къ Ноугороду, постави* Перуна кумиръ над рѣкою Волховомъ. . . Новгор. I летоп. младш. изв. Комисс. спис. 128 [3] и др. б) дуб и дубрава: *А отъ той горы* до Перунова дуба *горѣ склонъ.* Грамота галицкого князя Льва Даниловича 1302 г.[4]; в) гром и молния (вопреки обычному мнению, для восточнославянской системы RS этот атрибут восстанавливается лишь на основании очень косвенных и не вполне достоверных данных — таких, как значение соответствующих нарицательных имен существительных и прилагательных в случае, если они не объясняются иноязычными, западнославянскими или балтийскими, влияниями или воздействиями со стороны позднейших литературных стилей, ср.: русск. *перун* 'гром' [5], укр. *перун* в выражениях типа *бодай тебе перун забив темненької ночі.* Гринченко III, стр. 147; *бодай те перун забиў.* Батюк. говор [6]; белор. *як ударыў перун прама ў хату.* Говор дер. Абідавічы [7]; прилагательное *перуновы* «громовой» и т. д.) [8]. Позднее атрибут

[3] См.: Новгородская Первая летопись старшего и младшего изводов. М.—Л., 1950. — Как видно из Третьей Новгородской летописи (*и требища разори и* Перуна, *посѣче, что въ великомъ Новѣградѣ стоялъ на Перыни.* 988 г.) и из материалов археологических раскопок («Краткие сообщения Института истории материальной культуры». Вып. 50, стр. 192 и след.), место, в котором находилось святилище Перуна и именовавшееся словом того же корня *Перынь,* находилось на возвышенности.

[4] Из других косвенных восточнославянских данных можно указать на то, что капище Перуна в Киеве, видимо, некогда было священной рощей. Ср. гипотезу Е. В. Аничкова (Е. В. Аничков. Язычество и древняя Русь. СПб., 1914, стр. 324).

[5] См., например: «Рукописный лексикон первой половины XVIII века». Л., 1964, стр. 269. Ср. также замену имени Зевса Перуном в переводе греческого сказания об Александре Македонском и употребление Перуна в значении неба в одной рукописи XV в.: *колико есть небес! Перун есть многъ.*

[6] См.: Верхратський. Говір батюків. Львів, 1912, стр. 283.

[7] «Матэрыялы для слоўніка народна-дыялектнай мовы». Под рэд. Ф. Янкоўскага. Мінск, 1960, стр. 89. — Ср. псковск. *сбей тебя Перун* и др.; см. также: А. Н. Афанасьев. Поэтические воззрения славян на природу. т. I. М., 1849, стр. 251; «Русская диалектология». М., 1964, стр. 215.

[8] В связи с неясностью приурочения атрибута грома и молнии к восточнославянскому Перуну остается под сомнением и возможность соотнесения именно с этим божеством каменных стрел-молотов, находимых вдоль пути из варяг в греки (в том числе в районах балто-славянского взаимодействия). Нельзя считать исключенным соотнесение этих археологических находок со скандинавскими представлениями о Торе (ср. упоминание палицы у новгородского идола Перуна в некоторых поздних рукописях летописи), с одной стороны, и, с другой стороны, с балтийскими поверьями о каменных снарядах Перкунаса-Перкона (ср. лит. *Perkūno kulkės,* лтш. *Pērkona lodes*); эти последние поверья, очевидно, отразились в белорусском фольклоре (см.: А. Сержпутоўскі. Прымхі і забабоны беларусаў-палящукоў. Мінск, 1930, стр. 8 и др.). Несомненное влияние литовских представлений о Перкунасе отразилось в таких поздних источниках (XVII в.), как Густынская летопись и отчасти параллельный ей текст «О идолех Владимировых»; ср.: . . *.Перконосъ си есть* Перунъ. . . (Н. Гальковский. Борьба хри-

грома и молнии мог оживиться под влиянием образа Ильи-пророка.

Как видно из приведенного выше отрывка (Лавр. летоп. 79), на самом позднем этапе становления киевского пантеона Перуну свойствен антропоморфный облик (ср. наличие головы и усов), об отношении к Перуну как к конкретной личности может свидетельствовать характер обращения к низверженному идолу Перуна в Новгородской летописи: . . . и *Перуна посѣче, и повелѣ влещи въ Волхово; и поверзъше ужи, влечаху его по калу, биюще жезлѣемъ; и заповѣда никому же нигдѣ же не прияти. И иде пидьблянинъ рано на рѣку, хотя горънци вести в город; сице Перунъ приплы къ берви и отрину и шистомъ. «ты, рече, Перушице, досыти еси пилъ и ялъ, а нынѣ поплови прочь»*. . . Комисс. список, стр. 160 (в этом обращении можно видеть отзвук таких жертвоприношений, которые по идее могли адресоваться именно к антропоморфному существу и поэтому мыслились как еда и питье для бога; ср. типологические параллели в таких религиях, как хеттская).

2. Велес (др.-русск. *Вєлєсъ, Волосъ*), характеризующийся, по сути дела, лишь одним надежно устанавливаемым атрибутом — скотий бог. Ср.: *клѧшасѧ* ѡроужємъ *своим и Перуном бг҃ом своим и* Волосомъ скотємъ бг҃омъ *и оутвердиша миръ*. Лавр. летоп. 32; *да имѣемъ клѧтву от Ба҃* *въ его же вѣруємъ, в Перуна и* въ Волоса скотьꙗ Ба҃. *и да будемъ колоти ꙗко* золото и своимъ ѡружьємь *да исѣчени будемъ*. Лавр. летоп. 73; а Волоса идола, *его же именоваху* ꙗко (скотія) бога, *повелѣ в Почаину рѣку въврѣщи*. Житие св. Владимира; *и вся жертва идольска, иже молятся огневи подъ овиномъ, виламъ, Мокошьи, Симоу, Рьглоу, Пероуноу*, Волосу скотью богу. . . Слово некоего Христолюбца. 377 [9]); *вторый* Волос богъ скотій, *бяше у нихъ во великой чести*. Густынск. летоп. 257 [10]. Следует заметить, что прилагательное *скотий*, произведенное от *скотъ*, могло иметь два значения: относиться к скоту [11] (откуда позднейший негативный оттенок) или к богатству. Для периода, предшествующего введению христианства на Руси и отраженного, например, в клятве дружины киевского князя при заключении

стианства с остатками язычества в древней Руси, т. II. М., 1913, стр. 295—296).

[9] См.: Е. В. Аничков. Указ. соч. — Упоминание о Волосе отмечено лишь в окончательной редакции этого текста, характерно, что в другом месте той же редакции при другом порядке богов имя Волоса не упоминается (см. стр. 374).

[10] См.: Полное собрание русских летописей. Том II.

[11] Ср. . . . *молѧтсѧ* . . . скотноу бг҃оу и *попоутникоу и лѣсну бу҃* . . . Слово о томъ, како погани . . . 34 (Н. Гальковский. Указ. соч., т. II).

договора с греками, более вероятным является второе значение [12], находящее поддержку в параллелизме *Перун — оружие* (в договорах 907 и 971 г.), *Волос — золото* (в договоре 971 г.); см. приведенные выше цитаты из Лаврентьевской летописи. Для более позднего периода не исключено оттеснение этого первоначального значения вторичными, связанными с образом святого Власия, покровителя животных; тем не менее для некоторых ареалов приходится предполагать возможность сохранения архаичных по типу представлений о божестве — хозяине животных (ср. медведь как покровитель скота и его возможную связь с культом Велеса/Волоса, например в Заволжье).

Вне соединения с атрибутом «скотий бог» засвидетельствована другая форма имени этого бога — *Велес*, которая не сочетается ни с какими другими явно выраженными атрибутами. Известно лишь, что существовал на севере Руси каменный идол Велеса: *Чюдескый конецъ поклоняшеся* идолу камену... *разорити* сего многокозненаго идола...; *что ради скорбя сѣдиши близъ* страстнаго сего идола Велеса?... *тщуся и молюся Господу Богу разорити* многострастного сего идола *Велеса*. Житие св. Авраамия Ростовского, 221—222 [13] (ср. приведенную выше цитату об идоле Волоса). Для отождествления Велеса с Волосом помимо морфонологических соображений существенно учитывать постоянное синтагматическое объединение Волоса с Перуном во всех приведенных выше цитатах (при наличии обоих в каком-либо перечислении богов) и такое же объединение Велеса с Перуном, ср.: *то сетьнѣ и чловѣчьскія имена та утриня трояна, хърса*, велеса, перуна *на богы обратиша бѣсомъ*. Хождение Богородицы по мукам, 23 [14]. Некоторые другие атрибуты Велеса за пределами функций скотьего бога можно было бы извлечь из обращения к Бояну как к Велесову внуку в «Слове о полку Игореве» (ср. *вѣщии Бояне*, Велесовъ вънуче), откуда допустимо выводить отражение функции Велеса применительно не только к материальной культуре, но и к духовной деятельности [15].

3. Стрибог (др.-русск. *Стрибогъ*), об атрибутах которого можно бы было судить только по одному месту из «Слова о полку Игореве»: *Се* вѣтри, Стрибожи внуци, *вѣютъ съ моря*

---

[12] Ср.: B. O. Unbegaun. La religion des anciens slaves. «Mana. Introduction à l'histoire des religions», III. Paris, 1948, стр. 402 (здесь же скандинавские параллели).

[13] См.: А. Н. Понамарев. Памятники древнерусской церковно-учительной литературы, I. СПб., 1894.

[14] См.: Н. С. Тихонравов. Памятники отреченной русской литературы, т. II. М., 1863.

[15] См.: Е. В. Аничков. Указ. соч., стр. 337; Р. О. Якобсон. Роль лингвистических показаний в сравнительной мифологии (доклад на VII Международном конгрессе антрополог. и этнограф. наук. Август 1964 г. Москва).

стрѣлами на храбрыя плъки Игоревы, где созвучие начальных групп согласных (*С т р ибожи, с т р ѣлами*) некоторыми истолковывается не только как аллитерация, но и как figura etymologica [16], а отношение между Стрибогом и ветрами рассматривается как свидетельство некоторых атмосферных функций у Стрибога [17]. Другие источники позволяют судить лишь о синтагматических особенностях имени этого бога, ср.: *и постави кумиры на холму внѣ двора теремнаго...* Д а ж ь б а и С т р и б а... Лавр. летоп. 79; *а друзии вѣруютъ въ* С т р и б о г а, Д а ж ь б о г а. Слово Иоанна Златоуста, 108 [18]. Из первой из этих цитат следует, что в Киеве был идол Стрибога.

4. Дажьбог (др.-русск. *Дажьбогъ*), характеризующийся одним явным атрибутом — отношением к с о л н ц у: *И посемъ царствова сынъ его именемъ* С о л н ц е, *его же наричютъ* Д а ж ь б о г ъ... С о л н ц е *царь сынъ Свароговъ еже есть* Д а ж ь б о г ъ. Хрон. Малалы, ср. сообщение под 1114 г. в Ипат. летоп. Вместе с тем на основании двух упоминаний Дажьбога в «Слове о полку Игореве» можно было бы сделать вывод о существовании у этого бога функции родоначальника или покровителя по отношению к коллективу, границы которого не удается определить достаточно точно, хотя и очевидно, что речь идет о русских: *погыбашеть жизнь* Д а ж ь б о ж я в ъ н у к а; *въстала обида въ силахъ* Д а ж ь б о ж я в ъ н у к а [19]. Чисто синтагматические особенности имени Дажьбога видны из двух цитат, приведенных выше в связи со Стрибогом. Первая из этих цитат, где говорится о кумире Дажьбога (Лавр. летоп. 79), может быть сопоставлена с позднейшим известием из Пролога библиотеки Московской духовной ти-

---

[16] См.: Там же (со ссылкой на работу: Н. В. К р у ш е в с к и й. Заговоры как вид русской народной поэзии. «Варшавские Университетские Известия», 1876, № 3, стр. 7).

[17] Ср. в украинской сказке *вітрів батько*, связываемый со Стрибогом (Н. И. К о с т о м а р о в. Историческое значение южно-русского народного песенного творчества. Собрание сочинений, кн. 8, т. 21. СПб., 1905, стр. 441), ср. также полемику по поводу достоверности упоминания бога ветров в словацкой сказке «Tri pera z draka» у Потебни (А. А. П о т е б н я. О доле и сродных с нею существах. Харьков, 1914, стр. 241 и примечание). Согласно другому толкованию этого места, внуками Стрибога называются не ветры, а русские (В. О. U n b e g a u n. Указ. соч., стр. 400 и особенно Е. В. А н и ч к о в. Указ. соч., стр. 340). Ср. ниже о Дажьбоге в «Слове».

[18] См.: Н. С. Т и х о н р а в о в. Летописи русской литературы и древности, т. IV, вып. 3. М., 1862.

[19] Необходимо отметить, что во всех приведенных выше случаях, где в «Слове» упоминаются восточнославянские боги, их имена выступают в качестве соответствующих притяжательных прилагательных, определяющих слово *внук*, возможно, в значении «потомок», отмечаемом И. И. Срезневским в однотипных сочетаниях (ср.: *Хамови вънѫци*. Изборн. Святосл. 1073 г. и др.). В связи с указанными особенностями Дажьбога в «Слове» небезынтересно сравнение с отчеством Дажбоговичь в одной украинской грамоте XIV в. (ср. ниже *Сварожичь*, а также связь *Дажьбога — Сварогова сына*, со Сварогом в Хрон. Малалы).

пографии: *Пришедъ Володимеръ Кыеву изби вся идолы Перуна, Хроса*, Дажьбога, *Мокошь*[20].

5. Сварог (др.-русск. *Сварогъ*, *Сварожичь*), характеризующийся связью с атрибутом огня (ср.: *коуры режють*; *и* огневи *молять же ся, зовуще его* сварожичьмь. Слово некоего Христолюбца. Окончат. ред., 375[21]; и Огневы сварожицю *молятся и навьмъ мъвъ творять*. Слово о томъ како погани суще языци кланялися идоломъ. Окончат. ред., 384[22] и др.). Сведения, содержащиеся в приведенных здесь цитатах из позднейших источников, позволяют говорить не столько о боге (ср. отсутствие упоминания идолов или кумиров Сварога, а также отсутствие имени Сварога в древнейших свидетельствах о древнерусском киевском пантеоне), сколько о духе огня, принадлежащем более низкому уровню системы RS и связанном с особым ритуалом возжигания огня под овином (ср. многочисленные этнографические параллели, в частности, из балтийской и славянской области). Тем не менее, приходится учитывать возможность вхождения Сварога как особого элемента в уровень I-RS, во-первых, ввиду допустимости реконструкции исходного для *сварожичь* слова *Сварогъ* (хотя этим полностью еще не предрешается вопрос об уровне, на котором находится элемент, называемый этим словом, в системе RS), во-вторых, ввиду наличия достаточно древнего свидетельства, ставящего Сварога в один ряд с Дажьбогом и отождествляющего его с греческим Гефестом (ср.: *поча царьствовати. . . по немъ* Феоста *иже и* Зварога[23] *нарекоша Егуптяне. . . сего ради прозваша и* богъ Сварогъ[24] . . . *и посемъ царствова сынъ его именемъ Солнце, его же наричютъ Дажьбогъ. . . Солнце царь* сынъ Свароговъ *еже есть Дажьбогъ*. Хр. Малалы, ср. Ипат. летоп. под 1114 г.). В одном ряду со Стрибогом и Дажьбогом Сварожичь упоминается и в Слове Иоанна Златоуста, 108; *а инии* въ Сварожитца *вѣрують*.

6. Хорс (др.-русск. *Хорсъ*, *Хърс*, *Хрьс*[25]), который, если судить по данным наиболее авторитетных ранних текстов, не имеет особых атрибутов. Вместе с тем несомненно, что Хорс входил в пантеон, созданный Владимиром, и что существовал идол Хорса: *и постави кумиры на холму . . . Перуна. . . и* Хърса. Лавр. летоп. 79. Другие известия о Хорсе ценны преимущественно потому, что они позволяют судить о синтагматических особенностях

[20] См.: *V*. Jagič. — AfslPh. V, 1881, стр. 8.

[21] Ср. там же, стр. 377; *молять. . .*огневи *под овиномъ. . .*; *иже молятся* огневи *подъ овиномъ. . .*

[22] Цитировано по тексту из указанной книги Аничкова. Известны и другие варианты таких сообщений. Ср.: L. Niederle. Slovanské starožitnosti. «Život starých Slovanů». Díl II, Sv. 1. Praha, 1916, стр. 106.

[23] Вариант *Совагора*.

[24] В греческом оригинале τὸν δὲ αὐτὸν Ἥφαιστον θεὸν ἐκάλουν.

[25] Ср. также *Хурс*, *Гурс*, *Гус* и др. — испорченные формы из разных списков «Повести о Мамаевом побоище».

этого имени: *и вѣроують въ Пероуна и въ Хърса...* Слово некоего Христолюбца. Окончат. ред., 374; *иже молятся... Пероуноу, Волосу скотью богу,* Хърсоу. Там же, 377 [26]; *тѣмъ же богомъ требоу кладоуть и творять и словеньскыи языкъ: ... Пероуноу,* Хърсу... Слово о томъ, како погани суще языци кланялися идоломъ. Окончат. ред., 384; *молятся ему проклятому богу Пероуноу /и* Хърсоу.../. Там же, 385; *мняще богы многы, Перуна и* Хорса... Слово и откровение св. апостол, 23 [27]); *и чловѣчьска имена та утріа...* Хърса, *Велеса, Перуна на богы обратиша.* Хождение Богородицы, 23 [28]; *два ангела громная есть: елленскій старецъ Перунъ и* Хорсъ *жидовинъ.* Беседа трех святых, 134 [29]; *Пероуна и* Хорса. Слово и откровение св. апостол, 51 [30] и др. Некоторые исследователи на основании упоминания Хорса в «Слове о полку Игореве» делали вывод о его связи с солнцем: великому Хърсови *вълкъмъ путь перерыскашеть,* хотя такое истолкование не может считаться очевидным [31], как и причисление Хорса к атмосферным богам на основании отнесения его и Перуна к «громным ангелам» в приведенной цитате.

7. Мокошь (др.-русск. *Мокошь*), характеризующаяся в отличие от всех предшествующих богов чертами женского существа. Для древнейших источников женская природа Мокоши следует из грамматической формы [32] ее названия и отчасти из того факта,

---

[26] Упоминание о Волосе является позднейшей интерполяцией, известной лишь из одного списка.

[27] См.: Н. С. Тихонравов. Летописи., III.

[28] Ср. такую же трехчленную последовательность в указанном выше случае интерполяции.

[29] См.: «Изв. Академии наук», IV, 1900. Ср. также аналогичные примеры у Нидерле (L. Niederle. Указ. соч., стр. 120) и у Е. В. Аничкова (указ. соч., стр. 267, примеч. 1), где конкретные характеристики богов весьма мало достоверны (например, связь Хорса с Кипром). Однако ввиду некоторых фонетических указаний на заимствованный характер Хорса (ср. также литературу, указанную в кн.: П. Ковалів, Лексичний фонд литературної мови Київського періоду X—XIV ст., т. II. Запозичення. Нью-Йорк, 1964, стр. 153, примеч. 4), нельзя полностью игнорировать свидетельство о неславянском происхождении этого бога; ср. также В. И. Абаев. Скифо-европейские изоглоссы. М., 1965, стр. 115—116.

[30] См.: Н. Гальковский. Указ. соч., т. II; Ср. там же, стр. 59 (слово о лжепророках).

[31] Ср.: Е. В. Аничков. Указ. соч., стр. 341 (ср., впрочем, данные о божестве *Kworəs, Ku(o)rəs* у угорских народов, где оно тоже заимствовано и связано с небесным сиянием). — Более интересным могло бы представляться наличие эпитета *великий* при отсутствии его в связи с именами других богов и употребление в «Слове» только этого имени бога вне сочетания со словом *внук.* Эти данные могли бы быть истолкованы как указание на особую актуальность Хорса, выступающего самостоятельно, как великое божество, вне генеалогии.

[32] Форма мужского рода известна лишь из поздних источников со следами порчи текста (ср.: *Мамаи же царь... нача призывати боги своя: Перуна... Мокоша, Раклия...* «Повесть о Мамаевом побоище», 60; в других

что Мокошь обычно замыкает список богов, ср.: *и постави кумиры на холму. внҍ двора теремнаго Перуна... и Хърса Дажьба. и Стрибa. и Симарьгла. и* Мокошь. Лавр. летоп. 79; *и вҍроують въ Перуона, и въ Хърса и въ Сима, и въ Рьгла, и* въ Мокошь... Слово некоего Христолюбца. Окончат. ред. 374; *молятся ему проклятому богу Пероуноу и Хърсу и* Мокоши... Слово о томъ, како погани суще языци кланялися идоломъ. Окончат. ред. 385; *... ли молилася еси... и Перуну, и Хорьсу, и Мокоши...* Устав препод. Саввы, рукоп. XVI в.[33]. Сходное противопоставление Мокоши всем другим богам наблюдается и в том случае, когда она стоит в начале списка, ср.: *... молятся...* Мокошьи, *Симоу, Рьглоу, Пероуноу, Волосу скотью богу, Хърсоу...* Слово некоего Христолюбца. 377; *Тѣмъ же богомъ требоу кладоуть и творять и словеньскыи язык: ...* Мокоши, *... Пероуноу, Хърсу...* Слово о томъ, како погани... 384. На том основании, что Мокошь во всех перечисленных случаях входит в списки богов и что в Киеве был ее идол, Мокошь можно признать, по крайней мере для эпохи Владимира, элементом уровня I-RS. Вместе с тем обращают на себя внимание примеры (некоторые из них цитируются выше в извлечениях) когда Мокошь появляется между перечнем богов, с одной стороны, и женских существ, принадлежащих к низшим уровням системы RS, с другой стороны. Ср.: *и вѣроують въ Пероуна, и въ Хърса и въ Сима, и въ Рьгла, и въ* Мокошь, *и въ вилы, ихже числомь тридесяте сестреницъ, — глаголють — оканьнии — невѣгласи, и мнятъ богынями...* Слово некоего Христолюбца, 374; *... иже молятся... виламъ,* Мокошьи, *Симоу, Рьглоу...* Там же. Окончат. ред. 377 и т. д. С вхождением Мокоши в этих текстах в ряд низших персонажей системы RS согласуются некоторые дополнительные сведения о ней из поздних источников. Ср. например: ... Мокошь *чтут и Кылоу і Малакию иже есть роучьный блоудъ велми почитают рекуще Буякини!* Слово о томъ, како погани... Окончат. ред. 385. Для более позднего времени (а в северных и северо-западных областях России вплоть до XX в.) вероятное продолжение Мокоши, выступающее под именами *Мокуша* и *Мокоша*, является существом, специфически связанным с женщинами — как своего рода жрицами — «идоломолицами», так и женщинами разных сословий, исповедывавших этот культ (ср.: *... и* Мокошҍ *и да ище ся не явѣ молять, да отаи призываюче идоломольцѣ бабы, то же творят не токмо худіи людіе, нъ и богатыхъ мужии жены.* Пергам. рукоп. XIV в. Моск. Синод. Б-ка, № 954, л. 33 об. [34]; *Не ходила ли еси к* Мокошҍ. Худые

списках упоминание о Мокоши вообще отсутствует; ср. также: . ..*Стрибога, Семаргла,* Мокоша. Густынск. летоп. 256).

[33] См.: С. Смирнов. Бабы богомерзкие. «Сборник статей, посвященных В. О. Ключевскому». М., 1909, стр. 224.

[34] См.: С. Смирнов. Указ. соч., стр. 224, примеч. 1.

сельские номоконунцы XVI в. [35]) и их занятиями, в частности с пряденьем, стрижкой овец и т. д. [36], ср. нередкое употребление этого имени в пословицах и поговорках: *не оставляй кужля, а то* Мокоша *опрядет*; *Ой*, Мокуша *стрижет овец*; кроме таких пословиц, непосредственно связанных с культом Мокоши—Мокуши, известна и пословица *Бог не Макешь, чем-нибудь да потешит* [37]. С данными летописи о наличии идола Мокоши можно сопоставить сведения этнографического характера, согласно которым Мокоша изображается как женщина с большой головой и длинными руками, прядущая по ночам в избе (новгородские и отчасти олонецкие данные).

8. Семаргл (др.-русск. *Семарьглъ*, *Симарьглъ*, *Сѣмарьглъ*, *Сеймареклъ*, *Симъ-Рьглъ* и т. д. [38]), у которого, судя по тем немногим текстам, где он упоминается, нет никаких явных атрибутов, хотя и имеется соответствующий идол, засвидетельствованный летописным сообщением (цитаты, относящиеся к этому богу,

---

[35] См.: А. Н. Понамарев. Указ. соч., т. III, стр. 320.

[36] См.: А. Н. Веселовский. Разыскания в области русского духовного стиха. — Сб. ОРЯС, т. 32, 1883; Г. И. Ильинский. Из истории древнеславянских языческих верований. «Изв. Об-ва археологии, истории и этнографии», т. 31, Казань, 1922, стр. 7 (с более чем сомнительной этимологией **mokos* 'прядение', 'плетение'); С. А. Токарев. Религиозные верования восточнославянских народов XIX—начала XX века. М.—Л., 1957, стр. 120. Представляется, что с Мокошью—Мокушей можно отождествить мифические женские существа, связываемые с теми днями недели, которые имели женский род: укр. *Нiчки*, 'прядущие ночью, особенно по пятницам, кудели, оставленные бабами'; русск. *Середа* 'баба, которая помогает прясть и белить холсты'. Ср. об этих существах у А. А. Потебни («О мифическом значении некоторых обрядов и поверий». Т. II. Баба-яга. «Чтения в имп. моск. Общ-ве истории и древностей росс.» М., 1865, кн. 3, стр. 217—218), ср. также о запрете прясть в пятницу (там же, стр. 219) и о сороках-воронах, помогающих прясть кудель (там же, стр. 100).

[37] См.: В. Даль. Пословицы русского народа, т. I. Изд. 3. СПб., — М., 1904, стр. 3. — Отождествление имени *Макеши* с Мокошью, предложенное Далем, предполагает перенос ударения на второй слог, причем гласный *е* может появиться из соображений ассонанса, ср. *потéшит*, а также параллельное *Бог не Никитка, повыломает лытки*. (Там же, стр. 4) с подобной же рифмовкой и сходным общим построением. С противопоставлением бога и Макеши в пословице, приведенной Далем, можно сравнить аналогичное ироническое упоминание о Макоши: *Десь наш бог Посвистач спав, чи в Макоши гуляв. . . Есть-то Бог настоящий — Бог християнський*! (записано в середине XIX в. в с. Красиловке Козелецкого у. от восьмидесятилетней старухи) в одном украинском фольклорном тексте о походе князя-язычника в Царьград (см.: П. А. Кулиш. Записки о Южной Руси, т. I 1856, стр. 171). Сопоставление этого места с пословицей позволяет снять сомнения Н. И. Костомарова в подлинности данного текста (см.: Н. И. Костомаров. Указ. соч., стр. 684). Параллельные формы (*Макош* iли *Мокошъ*) отмечены в упоминавшейся уже поздней рукописи «О идолех Владимировых».

[38] Одной из испорченных позднейших форм, продолжающих вторую часть названия (ср. *Рьглъ*), можно считать упомянутое в ряде списков «Повести о Мамаевом побоище» имя *Раклий* (вин. п. *Раклиа*, *Раклия*); см. цитату, приведенную выше, а также: *нача призывати богы своа Перуна и Салавата и Раклиа и Гурса*. . . («Повести о Куликовской битве». М., 1959, стр. 71, ср. стр. 150, 197).

приведены выше, в разделе о Мокоши, поскольку имена Семаргла и Мокоши всегда встречаются в непосредственном соседстве друг с другом). Непонимание имени Семаргла и возможное забвение функций этого бога сказалось в разнообразных переиначиваниях этого имени вплоть до его разложения на два имени — *Сим* и *Рьглъ*, из которых первое, видимо, отождествлялось с библейским Симом. Вероятно, что полное отсутствие сведений о Семаргле, выделяющее его из числа всех других описанных богов, объясняется его особым положением на уровне I-RS, что может быть подтверждено некоторыми другими аргументами, приводимыми ниже.

3. ОТНОШЕНИЯ МЕЖДУ ЭЛЕМЕНТАМИ УРОВНЯ I-RS

1—2. При исследовании отношений между элементами уровня I-RS бросается в глаза, что в ранних и наиболее авторитетных текстах явственным образом связаны и вместе с тем синтагматически противопоставлены друг другу Перун и Велес—Волос (см. цитаты, приведенные выше в этой связи в разделе 2, пункт 2). Можно вывести такую закономерность, что если в тексте есть имя Велеса—Волоса, то непосредственно до него (или в редких случаях непосредственно после него) встречается имя Перуна [39], т. е. наличие имени Велеса—Волоса имплицирует имя Перуна, но не обратно: $2 \rightarrow 1 \ \& \ 2$ [40]. Противопоставление Перуна и Велеса очевидно и не только из синтагматических особенностей имен этих богов. Уже в древнейших текстах договорных клятв Перун как б о г (без определения) или как с в о й б о г противопоставляется Велесу—Волосу как с к о т ь е м у богу. Три договорные клятвы (907, 945, 971 гг.) различаются между собой таким образом, что в первой и третьей (соответственно Олега и Святослава) выступают имена обоих данных богов, а во второй клятве (Игоря) — только имя Перуна. Это различие можно было бы связать с тем, что, как полагают некоторые, с Олегом и Святославом клянется Русь вся, а с Игорем клянется только его дружина. Такой точке зрения не противоречил бы тот факт, что Олег и Святослав, исходя из летописных традиций, были весьма популярны, тогда как Игорь, выступающий преимущественно в роли предводителя дружины, такой популярностью не пользовался. Противопоставление Перуна, как бога дружины, Велесу—Волосу, как богу всей Руси, подтверждается, во-первых, параллелизмом Перун — оружие, Велес — золото (см. выше), во-вторых, данными, по которым культ Велеса—Волоса был распространен

[39] Контекст, в котором упоминается (косвенно — в генеалогии) Велес в «Слове о полку Игореве», является специфическим и резко отличается от списков богов, которые преимущественно имеются здесь в виду.

[40] Здесь и далее цифрами обозначаются элементы уровня I-RS в соответствии с их нумерацией в разделе 2.

в разных областях Руси вплоть до северных и северо-восточных окраин (ср. цитированное выше упоминание Чудского конца в Житии св. Авраамия Ростовского и ономастические данные, относящиеся главным образом, к Новгороду)[41]. С этим же противопоставлением можно связать и то, что Велес отсутствует в перечислении кумиров, поставленных Владимиром на холме [42] (имеется и целый ряд других текстов, где Велес отсутствует при перечислении богов, включающих имя Перуна). Хотя сведения о кумирах Перуна и Велеса—Волоса минимальны и относятся к разным территориям, возможно, имеет некоторое значение для исследования противопоставления этих двух богов то, что идолы Перуна в Киеве и в Новгороде были деревянными (в Киеве с золотыми и серебряными украшениями), тогда как идол Велеса—Волоса в Чудской области был каменным. Впрочем, интерпретация этого различия

[41] Ср. многочисленные упоминания личного имени *Волос* в новгородских текстах: . . . *преставися игуменъ Моисѣи. . . и поставиша на мѣстѣ его Волоса.* Новгор. I летоп. Синод. спис., 38 (1187 г.), ср. также Комисс. спис. 229; *Волосъ з женою и з детми.* Духовная Антония Римлянина, 160 (не позднее 1147 г.) («Грамоты Великого Новгорода и Пскова». М.—Л., 1949); *отрокъ съ женою, Вълос/ъ/, дѣвъка Феврония. . .* Данная Варлаама Спасо-Хутынскому монастырю (около 1192 г.) (Там же, 161); . . . *договорились о Волосе. . . и о товаре Волоса.* Договор Новгорода с немецкими купцами (1338 г.) (Там же, 71), всего пять упоминаний, ср. в немецком тексте. . . *umme dat* Wollus. . . *unde umme* Wolluses *gut*, а также форму род. п. Wolleses kindere 'детям Волоса'; *Волосе Петрове з братьею.* Данная шунжан Петра Адкина с племенем и других церкви св. Николая (XV в.) (Там же, 310); *Волосе. . . с Волосомо. . .* Грамота № 50 (XIV в.) [«Новгородские грамоты на бересте» (из раскопок 1952 г.) М., 1954, стр. 53]. Ср., однако, толкование таких имен, как русскую переделку и переосмысление имени Влас—Власий (A. Baecklund. Personal names in medieval Velikij Novgorod. Stockholm, 1959, стр. 44, примечание 1). Относительно личного имени Волос в южнорусских источниках см.: А. И. Соболевский. Волос и Власий. — РФВ, XVI, 1886, стр. 185 и след.; о распространении этого имени в топонимике см.: В. Ф. Миллер. «Критическое обозрение» 1879 г., № 2.

[42] Поскольку, однако, известно, что в Киеве существовал идол Велеса—Волоса, низвергнутый потом в Почайну, отсюда иногда делали заключение, что этот идол находился не в княжеской — верхней части Киева (где на возвышенности стояли все другие идолы), а на Подоле — в нижней (торговой) части города (см.: Е. В. Аничков. Указ. соч., стр. 311). Если принять эту гипотезу, то возникают интересные возможности структурной интерпретации противопоставления Перуна и Велеса не только по отношению к системе RS, но и в связи с социальными и пространственными противопоставлениями; ср.: А. М. Золотарев. Родовой строй и первобытная мифология. М., 1964, стр. 283 (где отмечается противопоставление южного местоположения Перуна северному Велеса в Новгороде и предполагается связь с социальным различением «меньших» и «больших»). В окраинных местах (в частности, в северной Руси, для которой культ Велеса, видимо, был особенно характерен) это противопоставление могло вообще отсутствовать ввиду того, что там не было ни культа Перуна, ни социального слоя, с которым он соотносился. Этим можно объяснить такие случаи, когда согласно дошедшему преданию, деревянный идол Велеса стоял на вершине холма (дер. Волосово Ярославской обл.) (см.: Д. А. Крайнов. Волосово-Даниловский могильник фатьяновской культуры. — СА, 1964, № 4, стр. 68—69; — ср. там же о связи культа Волоса — скотьего бога, с культом медведя — покровителя скота).

затруднена отсутствием археологических данных о деревянных идолах и недостатком сведений о каменных идолах, приурочение которых к тем или иным известным богам еще не осуществлено.

1—6, 1—2—6. В тех перечнях богов, где имя Велеса отсутствует [43], на втором месте за именем Перуна следует как правило имя Хорса, т. е. $1 \& \bar{2} \rightarrow 1\&6$ (наличие имени Перуна и отсутствие имени Велеса имплицирует наличие фиксированной последовательности имен Перун, Хорс). Таким образом, начальные части списков богов можно свести к формуле: $1 \& (2 \vee 6)$, т. е. за именем Перуна следует или имя Велеса, или имя Хорса (иначе говоря, Велес и Хорс находятся в отношении дополнительного распределения [44]). Однако отсутствие достоверных атрибутов у Хорса не позволяет дать сколько-нибудь надежное парадигматическое истолкование этим синтагматическим отношениям. Тем более сомнительным было бы отождествление Велеса и Хорса на том основании, что они находятся в дополнительном распределении в позиции непосредственного следования за Перуном; скорее можно было бы думать, что нахождение Велеса и Хорса на одном и том же месте связано с наличием двух разных традиций (например, локально-этнических). Вместе с тем из приведенных синтагматических данных следует, что и парадигматически Перун был каким-то образом связан с Хорсом и противопоставлен ему.

3—4. Относительно связи Стрибога с Дажьбогом и их противопоставления известно немногое. Тем не менее там, где упоминается имя Стрибога в перечислениях богов, оно находится в соседстве с именем Дажьбога, т. е. $3 \rightarrow 3 \& 4$ (наличие имени Стрибога имплицирует последовательности Стрибог, Дажьбог или Дажьбог, Стрибог). Кроме того, эти два имени бога соотнесены друг с другом как сложные слова с одинаковым вторым компонентом (*-богъ*) и с первыми компонентами, которые (во всяком случае, в позднейшей народной этимологии) могли осмысляться как грамматически одинаковые (императивы *стри*, *дажь*) и семантически связанные как разные наименования акта распределения благ [45]. В смысле грамматического параллелизма соотношение этих двух восточнославянских имен напоминает соотношение Бел(о)бога

---

[43] Или если исключить отмеченные выше случаи интерполяции.

[44] Из сказанного есть лишь одно исключение — последовательность 6 & 2 & 1 (. . .*Хърса*, *Велеса*, *Перуна на богы обратиша*. Хождение Богородицы, 23), которую можно представить как склеивание двух последовательностей 1 & 2 и 1 & 6 с их инверсией. Что касается «Слова о полку Игореве», то в нем при отсутствии упоминания имени Перуна выступает и Хорс как великий самостоятельный бог и косвенно Велес в отмеченном выше контексте, обычном для упоминания богов в «Слове», но оба эти имени находятся в разных контекстах и в разных частях памятника.

[45] См.: Р. О. Якобсон. Указ. соч., стр. 15. — Здесь эта связь имен реконструируется и для праславянского. Иногда для подтверждения внутренней формы имени Дажьбога ссылаются на такие обращения, как *Ой*, дай, боже (например, в колядах).

и Чернобога у балтийских славян. Если доверять такой интерпретации текста «Слова о полку Игореве», при которой Стрибог связан с ветрами, то Стрибог объединяется с Дажьбогом, связанным с солнцем, как атмосферные боги, и более непосредственно с Перуном, если для этого последнего у восточных славян еще сохранялась функция бога грома и молнии. В таком случае можно говорить о соотношениях 3—4 и 1—3, 1—4.

4—5. Связь Дажьбога со Сварогом засвидетельствована прямым показанием текста Хроники Малалы (см. выше), где Дажьбог выступает как сын Сварога. Противопоставление этих двух богов (в тех случаях, когда Сварог—Сварожич является элементом уровня I-RS), очевидно, могло основываться на том, что Сварог-Сварожич связан с культом земного огня, тогда как Дажьбог — с небесным огнем (солнцем) [46]. Таким образом, можно было бы говорить о соотношениях природных богов 4—5, 3—5 и 1—5 (причем 1, 4 и 5 — Перун, Дажьбог и Сварог — могли объединяться как боги, имеющие отношение к огню в разных его проявлениях: молния, солнце, огонь под овином или кузнечный огонь [47]).

4—6. Возможная связь Дажьбога с Хорсом опирается на интерпретацию двух текстов: в одном из них (Лавр. летоп. 79) эти два имени следуют друг за другом без соединительного союза *и*, который соединяет все остальные имена богов в этом же перечислении [48]; в другом тексте («Слово о полку Игореве») предполагается связь Хорса с солнцем. Если бы эти интерпретации оказались достоверными, то соотношение 4—6 стало бы отношением эквивалентности 4=6 и соответственно указанное выше противопоставление 1—4 (Перун—Хорс) получило бы интерпретацию как противопоставление бога молнии (с указанными выше оговорками применительно к восточным славянам) богу солнца. Все указанные выше соотношения, в которые входит Дажьбог, оказались бы тогда верными и для Хорса, т. е. 3—6, 5—6.

---

[46] Можно обратить внимание на созвучие исходных частей имен Дажьбога и Сварога в тексте, где они выступают рядом друг с другом; там же, где имя Дажьбога отсутствует, выступает только форма *Сварожичь* (ср. западнославянское *Zvarasici-Svarožič*). В связи с отношениями Дажьбога и Сварога, возможно, следует учесть цитату из Кирилла Туровского: *уже не нарекоша Богом стихія, ни солнце, ни огнь.*

[47] Ср. отождествление Сварога с Гефестом в тексте Хроники Малалы.

[48] Соответствующее место иногда интерпретируется как указание на тождество этих двух богов (см.: О. М. Бодянский. Об одном прологе московской духовной типографии и тождестве славянских божеств Хорса и Дажьбога. «Чтения Моск. об-ва любителей истории». М., 1846). Л. Нидерле (указ. соч., стр. 120, примеч. 6) указывает в этой связи на то, что в одном древнерусском тексте Аполлон упоминается там, где ожидалось бы имя Хорса. Мнение о тождестве или синонимичности Хорса и Дажьбога поддерживалось рядом других ученых, включая И. В. Ягича, вплоть до новейших работ (ср.: Р. О. Якобсон. Указ. соч., стр. 14).

7—8, 6, 1. Соотношение Мокоши с другими богами следует из ее синтагматических особенностей: в более полных списках ее имя следует за именем Семаргла, которому в свою очередь предшествуют все остальные мужские имена богов, а в одном случае имя Мокоши предшествует имени Семаргла, за которым следуют другие мужские имена богов. Иначе говоря, в любом случае имя Мокоши оказывается в позиции крайнего члена перечисления в непосредственном соседстве с Семарглом, если последний есть в списке. Таким образом, 8 → 7&8 (наличие имени Семаргла имплицирует последовательность имен Семаргла и Мокоши, порядок которых не фиксирован по отношению друг к другу, но фиксирован по отношению ко всем другим именам богов). Мокошь всегда замыкает перечисление или ему предшествует, а Семаргл всегда занимает второе с краю место, т. е. место между Мокошью и всеми остальными мужскими именами [49], т. е. 1&6&. . . &8&7 или 7&8&1&6&. . . В случае, если в этих стандартных перечислениях имя Семаргла отсутствует, имя Мокоши чаще всего оказывается в соседстве с именами Перуна и Хорса [50] и список богов тогда обычно ограничивается этими тремя членами (что особенно характерно для позднейших текстов примерно XIV—XVI вв.). В ряде позднейших источников рядом с именем Мокоши могут выступать элементы низших уровней системы RS и среди них, кроме существ женского рода, особенно тесно связанных с Мокошью, Сварожичь. В текстах этого типа Мокошь, по-видимому, выступает в качестве элемента системы I-RS в отличие от Сварожича, принадлежащего к более низким уровням. Непосредственная связь с низшими уровнями и сельскохозяйственными ритуалами объединяет Мокошь со Сварожичем, а их противопоставление (7—5), возможно, связано с противопоставлением женского, ночного, влажного,[51] мужскому, светоносному, огневому. При такой интепретации Мокоши она как земное божество противопоставляется всем атмосферным богам — Дажьбогу, Стрибогу, Перуну, т. е. 7—4, 3, 1. С другой стороны, как женское божество Мокошь противопоставлена всем мужским богам, т. е. 7—(8, 1—6), ср. выше об обычных сочетаниях типа Мокошь, Семаргл, Перун, Хорс.

---

[49] Исключение составляет совершенно испорченный список богов в разных редакциях «Повести о Мамаевом побоище», где Раклий (т. е. Семаргл) стоит после Перуна и Мокоша.

[50] Любопытно, что имя Мокоши не сочетается с именем Велеса—Волоса, не считая одного случая интерполяции.

[51] Отражение в культе Мокоши—Мокуши ночного начала следует из этнографических данных, тогда как связь Мокоши с отрицательным влажным началом предполагается на основании некоторых позднейших текстов (ср. выше цитату о Мокоши из «Слова о томъ, како погани. . .» и многочисленные материалы, приведенные Л. Нидерле в указ. соч., стр. 122—123), где Мокошь связывается с блудом, извращениями полового характера, видимо, с извержением семени и т. п., а также на основании возможной этимологической связи с корнем *mok-, ср. русск. *мокрый*, *моча*.

8—1—6, 7. Как видно, из формул, приведенных в связи с Мокошью, Семаргл всегда является крайним элементом (обычно конечным, но изредка — начальным) в списках мужских богов. Это обстоятельство, связывающее Семаргла одновременно со всеми семью другими элементами киевского пантеона, в сочетании с отсутствием у него каких-либо конкретных атрибутов и с ранним

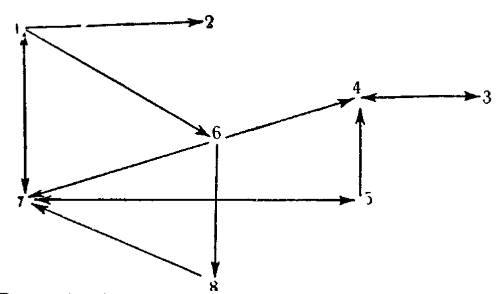


Рис. 1. Отношение между элементами уровня I-RS у восточных славян. Цифры на схеме соответствуют порядковым номерам элементов уровня I-RS.

I. → преобладающий характер следования в списках (элемент, от номера которого идет стрелка, предшествует элементу, к которому обращена стрелка) или отношение порядка, вытекающее из генеалогических связей.

II. ↔ соседство элементов уровня I-RS в списках без фиксированного порядка их

забвением внутренней формы его имени, можно бы было объяснить, предположив, что имя Семаргла восходит к древнему **Sedmor(o)-golvъ* (> **Semŏrgol(v)ъ* > **Семáрългъ*) [52]. Такое объяснение согласовывалось бы с поликефалией идолов у славян (ср. в особенности данные о западнославянских божествах и их идолах) [53]. В высшей степени показательным было бы сопоставление предполагаемого **Sedmor(o)-golvъ* с зап.-слав. *Triglav* (< **Tri-golvъ*) и с семиликим идолом Руевита (ср. ниже), а также интерпретация многоголовых и многоликих божеств у балтийских славян через их соотнесение с числом элементов пантеона [54].

[52] Естественно, что приведенные фонетические схемы условны и обозначают лишь примерные пути возможной редукции второй части слова под влиянием акцентуационных факторов. Ср. также приводившееся ранее предположение о связи названия *Семаргл* с зап.-слав. **Sedmaruglov* (см.: L. Niederle. Указ. соч., стр. 124, примеч. 3); для обоснования восточнославянского характера этого слова существенно, в частности, наличие многих производных с элементом *-r-* от основы *se(d)m-* в древнерусском [см. также толкование Семаргла как *Семи-Ярило* (название идола Ярилы с семью головами): М. Соколов. Старорусские солнечные боги и богини. Симбирск, 1887, стр. 24—26].

[53] См.: L. J. Krušina-Černý. Společenský původ zobrazování vícehlavých božstev. «Československá etnografie», 1955, № 1.

[54] См.: Р. О. Якобсон. Указ. соч.

Таблица 1

Данные об элементах уровня I-RS у восточных славян

Имена богов	Место при перечислении	Генеалогические сведения	Функция	Атрибут	Пол	Идол	Источник сведений
1. Перун	обычно на первом месте, в непосредственном соседстве с Велесом или Хорсом	—	косвенные сведения о верховной функции бога дружины; связь с оружием	возвышенные места; дуб, дубрава; гром и молния	муж	деревянный идол с золотым и серебряным украшен.	Летописи, грамота 1302 г., Слова и поучения против остатков язычества, пословицы и фразеологические сочетания
2. Велес—Волос	обычно на втором месте после Перуна, если Перун на первом; обычно в дополнительном распределении с Хорсом	Боян — «Велесов внуче»	«скотий» бог, бог всея Руси, связь с золотом, духовная деятельность	золото; возможно, место внизу (у реки)	муж.	каменный идол	Летописи, Хождение Богородицы, Слово о полку Игореве, Жития Св. Владимира и Авраам., Слова и поучения против остатков язычества
3. Стрибог	рядом с Дажьбогом, после группы Перун—Велес или Хорс.	Ветры — «Стрибожьи внуци»	атмосфера (?)	—	муж.	идол	Летописи, Слово о полку Игореве, Слово Иоанна Златоуста
4. Дажьбог	рядом со Стрибогом, после группы Перун—Велес или Хорс	сын Сварога; русские — внуки Дажьбога	связь с солнцем	—	муж.	идол	Летописи, Слово о полку Игореве, Хрон. Малалы, Пролог б-ки Моск. дух. типогр.

Таблица 1 (*продолжение*)

Имена богов	Место при перечислении	Генеалогические сведения	Функция	Атрибуты	Пол	Идол	Источник сведений
5. Сварог	отсутствие в перечислениях	отец Дажьбога	связь с огнем	овин	муж.	—	Хрон. Малалы, Слова и поучения против остатков язычества
6. Хорс	обычно на втором месте после Перуна, в дополнительном распределении с Велесом	—	«Великий» в «Слове о полку Игореве»	указан. на принадл. к неслав. этнич. традиц.	муж.	идол	Летописи, Хождение Богородицы, Слово о полку Игореве, Слова и поучения против остатков язычества
7. Мокошь	после всех мужских божеств, замыкаемых Семарглом, или перед Перуном, открывающим список мужск. божеств. При отсутств. Семаргла после Перуна и Хорса; в соседстве с женск. существами низших уровней	—	косвенн. указ. на связь с женск. а также с секс. началом и некот. хоз. функц. (прядение)	ночь; кудель	жен.	идол	Летописи, Слова и поучения против остатков язычества; пословицы, поговорки, дума.
8. Семаргл	в конце списка мужск. богов перед Мокошью	—	—	7 голов (?)	муж.	идол	Летописи, Слова и поучения против язычества

В этой связи внутреннюю форму предполагаемого имени ***Sedmor*(*o*)-*golvъ** 'Семиглав' можно было бы соотнести с числом элементов уровня I-RS без Семаргла, который с этой точки зрения является восьмым элементом, объединяющим все предшествующие семь элементов (ср. пятиголового Поревита у балтийских славян, входящего в систему из четырех богов), или с Семарглом (если Сварог—Сварожич не входил в I-RS).

Наличие таких изображений богов, которые можно интерпретировать как совокупные представления разных элементов пантеона, подтверждается, видимо, такими археологическими находками, как известный збручский идол, и т. п. Существенно также при рассмотрении предлагаемой гипотезы учитывать роль числа семь как в древних славянских моделирующих системах (ср., в частности, ниже о семидневной неделе, названия дней которой приурочены к элементам уровня I-RS), так и у других народов (в частности, у иранцев[55]: см. об этом ниже; ср. в качестве показательной типологической параллели лит. *septyniagalvis slibinas* «семиголовый[56] дракон» (ср. *сямíгаловай змей* в белор. сказке: Афанасьев[57], № 134 и др.), а также частое использование слова *семь* в сложных именах во многих древних индоевропейских языках.

Данные об элементах уровня I-RS суммированы в табл. 1 и на рис. 1.

---

[55] В этой связи можно указать хотя бы несколько из большого числа параллелей: ср. семичленный пантеон у скифов (Геродот, IV, 59), у алан (ср. древнее название Феодосии 'Αρδάβδα 'Семибожий' — ἑπτάθεος, ср. осет. *авд*, др.-иран. *ћafta-* 'семь'; осет. *ард*, др.-перс. *arta-* 'божество', авест. *aša-*), у осетин (ср. святилище *Avd dzwary* '7 божеств', см.: В. Ф. Миллер. Осетинские этюды, II М., 1882, стр. 259; мифическое существо *Ævdēw* / *Ævdēw* из **Avd-dēw-*, ср. др.-иран. *Hafta-daiva* '7 богов, соотв. демонов', см.: В. И. Абаев. Культ «семи богов» у скифов. «Древний мир». М., 1962, стр. 445—450), в зороастризме (ср. также 7 Адитьев в Ведах). Характерно, что все эти примеры относятся к иранцам (или индо-иранцам), соседствовавшим со славянами. Из других (географически близких к скифо-алано-осетинскому ареалу) типологических параллелей ср. абхазского семидольного бога (седьмицу богов) *Айтар* (при обращении каждый бог рассматривается как часть седьмицы), см.: Н. С. Джанашиа. Статьи по энтографии Абхазии. Сухуми, 1960, стр. 27—32; Ш. Д. Инал-Ипа. Абхазы. Сухуми, 1960. Особенно характерно старое известие о семиликом идоле у ненцев на острове Вайгач (*Вэсако* 'старик'), сожженном миссионерами еще в 1827 г., см.: В. Иславин. Самоеды в домашнем и общественном быту. СПб., 1847, стр. 117, и др. Что касается гипотезы о связи Семаргла с перс. *Sīnmurγ*, авест. *mərəγō saenō* (ср.: К. В. Тревер. Сэнмурв-Паскудж. Л., 1937; В. И. Абаев. Скифско-европейские изоглоссы, стр. 116: из скиф. **Sēnmarγ*), то она представляется более спорной, хотя и не полностью исключенной.

[56] Для изучения роли числа *семь* в литовской системе RS особенно показательны такие тексты, как сказка Apie prakeiktą pilį (A. Schleicher. Litauisches Lesebuch und Glossar. Prag, 1857, стр. 171—179), где постоянно повторяющийся символ 7 (в форме 7=12—5 и т. д.) связывается с 7- и 14-летним (т. е. 7×2) возрастом, что представляет интерес в связи с отражением в этой сказке ритуала инициации.

[57] Здесь и далее цит. изд.: А. Н. Афанасьев. Народные русские сказки. М., 1957 (с указанием номера сказки).

Глава II.

СИСТЕМА RS (УРОВЕНЬ I-RS) У БАЛТИЙСКИХ СЛАВЯН

1. ВВОДНЫЕ ЗАМЕЧАНИЯ К УРОВНЮ I-RS

Помимо ряда трудностей, общих с теми, которые уже были упомянуты в связи с восточными славянами (прежде всего, скудость источников), при изучении уровня I-RS у балтийских славян встречаются дополнительные трудности. Во-первых, позиция наблюдателя, описывающего систему RS балтийских славян, является еще более внешней по отношению к этой системе, поскольку помимо конфессиональных различий выступают весьма существенные различия в языке и в принадлежности к культурно-исторической традиции. Отчасти с этим связано то, что до нас дошли только разрозненные сведения об элементах уровня I-RS у балтийских славян, не сопоставимые в этом отношении со списками русских богов [1], претендующими на известную закон-

[1] Исключение составляют перечисление трех богов в Коренице (см. ниже), а также не вполне ясное место из Эбсдорфской легенды XIV в., в которой можно бы было видеть подчеркивание трехчленной системы богов с указанием итогового элемента, возможно, объединяющего все три элемента. Ср. . . .*fidem Christi reliquentes idola sua projecta Hammon scilicet Suentebueck, Vitelubbe, Radegast cum ceteris erexerunt*. . . (С.: L. Niederle. Slovanské starožitnosti. Život starých slovanů, Díl II, sv. 1. Praha, 1916, стр. 157). В качестве итогового (вводящего) элемента можно рассматривать имя *Hammon*; если интерпретировать его как передачу слав. **gomon-*, то напрашивается мысль о связи с укр. *гомін* в специальном значении процессии мифологических существ (ср.: А. А. Потебня. О некоторых символах в славянской народной поэзии. IV. О доле и сродных с нею существах. Харьков. 1914, стр. 228) и другими славянскими словами со значением «роиться», «рой». При такой интерпретации предполагается, что в мифологический «рой» входило три бога: *Suentebueck* (**Svento-bykъ*, ср. ниже), *Vitelubbe* (на основании данных о порождающей системе древних славянских имен, излагаемой авторами в другой работе, можно было бы предполагать в этом имени ошибочную перестановку компонентов первоначального имени **L'ubovitъ*, ср. *Яровит* и т. д.) и *Radegast* (см. ниже). Таким образом, здесь осуществляется формула

ченность. Во-вторых, если Владимировы боги составляют своего рода пантеон, действительный (по крайней мере по идее) для широкого круга восточнославянских племен, то боги у балтийских славян, как правило, приурочены к локальным культам [2], и, вероятно, все в совокупности могли и не образовывать единой иерархически упорядоченной системы (отчасти с этим связано бо́льшее количество богов у балтийских славян и открытый характер всего множества этих богов). Местный характер некоторых божеств подчеркивается самими источниками. Наконец, характерной (по сравнению с восточными славянами) особенностью данных, относящихся к балтийским славянам, является относительное богатство сведений о внешней стороне культа — о храмах, идолах (относительно которых существуют и литературные и археологические источники, правда, не всегда соотносимые друг с другом), жрецах, жертвоприношениях и т. п. при скудости, а иногда и почти полном отсутствии сведений о внутренних атрибутах и тем более мотивах. Важным отличием от восточнославянской области, где языческая традиция продолжала неофициальное существование в течение целого ряда веков и где имена старых богов были долгое время актуальны как для почитателей, так и для противников старого культа (отсюда — повторяющиеся попытки нового осмысления старых богов вплоть до введения новых), было то, что у балтийских славян, по-видимому, языческая традиция была прервана рано и решительно (что было связано с общими историческими судьбами балтийских славян, не достигших уровня государственного объединения), и до нас не дошло источников, в которых было бы отражено продолжение старых верований. В силу всех этих особенностей системы RS на уровне I-RS у балтийских славян и характера источников, которые можно использовать при изучении этой системы, именно в связи с балтийско-славянским материалом возникают некоторые особые задачи реконструкции системы RS и, прежде всего, уровня I-RS.

2. ЭЛЕМЕНТЫ УРОВНЯ I-RS

Для разных локальных культов в области расселения балтийских славян, насколько об этом позволяют судить источники, к уровню I-RS можно отнести следующие элементы:

---

n+1, о которой см. ниже (число n здесь равняется трем, как и в трехчленной системе в Коренице). Поскольку эти сведения относятся к столь западной (материковой) области, как Люнебург, допустимо видеть в названиях этих богов указание на зооморфность (ср. *Suentebueck*) или культ сил природы или естественных чувств, страстей (ср. **L'ubovitъ*).

[2] Ср.: Титмар VI, 25 [«Chronicon». — Monumenta Germaniae historica». R. Holzmann (ed.) 1935]: *Quot regiones sunt in his partibus, tot templa habentur et simulacra demonum singula ab infidelibus coluntur* . Ср. также ниже цитату из Гельмольда (I, 52) и др.

1. Свентовит (лат. *Zwantewit(h)*, *Svantavit*, *Szuentevit* и др.; ср. также *sanctus Vitus* [3]), характеризующийся как первый, или высший, из богов балтийских славян, как «бог богов» (*Inter multiforma autem Sclavorum numina prepollet Zwantewith ... Cuius intuitu ceteros quasi semideos estimabant. Unde etiam in peculium honoris annuatim hominem cristicolam, quem sors acceptaverit, eidem litare consueverunt... Mira autem reverentia circa fani diligentiam affecti sunt...* Гельмольд I, 52 [3а]; *Adeo autem hec superstitio apud Ranos invaluit, ut Zwantewit ... inter omnia numina Sclavorum primatum obtinuerit. ... illum deum deorum esse profitentes.* Там же, II, 12 и др. [4];); как бог, чьи ответы на вопросы при гадании наиболее действенны и весомы (ср. ... *efficacior responsis.* Там же, I, 52; *efficacior in responsis.* Там же, II, 12 [5]); как бог, связанный с войной и победами (... *clarior in victoriis...* Там же II, 12; ср. также наличие у Свентовита меча, боевых значков, в частности, изображающих орла, и участие копий в его культе). С обеими последними функциями Свентовита связано упоминание о его коне в известном описании культа Свентовита у Саксона Грамматика (XIV, 564) [6]: белый конь Свентовита, с одной стороны, связывался с борьбой против врагов (после ночи конь оказывался покрытым грязью, что объяснялось выездом его на бой с врагами), а с другой стороны, использовался при гадании, когда коня вели к трем рядам копий (спотыкание на левую ногу рассматривалось как дурное предзнаменование, тогда как если конь ступал сначала с правой ноги, то в этом видели счастливую примету). Таким образом, конь Свентовита был, по-видимому, связан с такими кардинальными противопоставлениями, как белый (масть коня, ср. роль цвета для главного знамени Свентовита [7]: **stanica*, лат. *stanitia*, польск. *stanica*

---

[3] По поводу смешения со св. Витом см.: R. Nachtigal. *Svętovitъ.* «Slav. revija», IX, 1956, стр. 1—9.

[3а] См.: «Helmoldi Cronica Slavorum». Hannoverae et Lipsiae. 1909 (см. также русский перев.: Гельмольд. Славянская хроника. М., 1963).

[4] Ср. также о св. Вите, которому приписывается первенство между богами (Гельмольд I, 6).

[5] Ср. также у Гельмольда помещенное сразу за описанием Свентовита замечание, связанное с гаданием: *Rex apud eos modicae estimationis est comparacione flaminis. Ille enim responsa perquirit et eventus sortium explorat. Ille ad nutum sortium, porro rex et populus ad illius nutum pendent.* II, 12. Наконец, с гаданием, по свидетельству Саксона Грамматика, связан рог, который держал идол Свентовита в правой руке (ср. сходные изображения бога с рогом в правой руке, найденные на славянской территории).

[6] См.: Saxo Grammaticus. Gesta Danorum. Holder (ed.). Strassburg, 1886.

[7] Относительно знамени Свентовита Саксон Грамматик ограничивается замечанием о важности цвета, не указывая его конкретно. Зато в том же источнике можно найти данные о роли красного или пурпурового цвета в культе Свентовита: его храм был увенчан красной кровлей (*puniceo culmine*), в сундуках под замками лежало множество пурпуровых одежд. Ср. также данные того же автора о пурпуровой занавеси в главном капище Руе-

‘воинская хоругвь’) — черный (грязь, покрывающая коня Свентовита после ночных выездов), дневной — ночной (ночью конь Свентовита выезжает на сражение с врагами), свой, близкий — не свой, чуждый, враждебный, далекий (подчеркивается долгий путь коня ночью навстречу врагам), правый (благоприятный) — левый (неблагоприятный). Все эти противопоставления приобретают особое значение в связи с параллелями в других славянских и индоевропейских традициях [8], а также типологическими соответствиями у других народов (подробнее см. об этих противопоставлениях ниже).

Антропоморфный облик Свентовита явствует из описания его идола у Саксона Грамматика, который указывает целый ряд деталей внешности с ног до головы, вплоть до короткой стрижки волос и бороды по образцу прически местных жителей. Отличительной приметой идола Свентовита является его многоголовость: четыре головы, расположенные симметрично (справа и слева [9], спереди и сзади) — *quatuor capitibus totidemque ceruicibus mirandum perstabat, e quibus duo pectus totidemque tergum respicere uidebantur. Ceterum tam ante quam retro collocatorum unum dextrorsum, alterum leuorsum contemplacionem dirigere uidebatur.* Саксон Грамм. XIV, 564 [10]. С четырехголовостью деревянного идола Свентовита можно сопоставить наличие четырех колонн в главном капище этого бога (. . . *interior vero, quatuor subnixus postibus, parietum loco pensilibus aulaeis nitebat.* Саксон Грамм. XIV, 564), подтверждаемое раскопками К. Шухардта [11], в свете которых можно предположить соотнесенность четырех колонн с четырьмя странами света. Ср. возможность подобного же соотнесения и для отмеченных выше противопоставлений дневной — ночной (ср. выражения типа польск. *południe* ‘юг’ — *północ* ‘север’) и правый — левый. Судя по схеме капища Свентовита в Арконе, реконструированной Шухардтом, можно предполагать, что ко-

---

вита в Коренице (теперь Гарц). Понятно, что с точки зрения семиотической типологии цветовых противопоставлений в системе RS различение красного — черного является аллоэлементом по отношению к различению белого — черного.

[8] Ср.: А. Н. Афанасьев. Поэтические воззрения славян на природу, том. I. М., 1849, стр. 631 и след.

[9] Ср. выше о противопоставлении правый — левый.

[10] Сходное строение обнаруживается и у таких многоликих изображений славянских богов, как збручский идол. На этом основании (и на основе таких деталей, как рог в правой руке) высказывалось пока еще недоказанное утверждение о тождестве этого идола со Свентовитом, получившее тем не менее широкое хождение в популярной литературе (ср.: L. Niederle. Указ. соч., стр. 143 и след.). Ср. также четырехликого идола, соотносимого с черняховской культурой (см.: В. И. Довженок. Древнеславянские языческие идолы из с. Иванковцы в Поднестровке. — КСИИМК, 48, 1952).

[11] См.: C. Schuchardt. Arkona, Vineta, Rethra: Ortsuntersuchungen und Ausgrabungen. 2. Aufl. Berlin, 1926.

лонны, соответствующие странам света, располагались по четырем вершинам прямоугольника, для которого осями симметрии являлись линии север — юг, запад — восток и который соответственно может быть истолкован либо в соответствии с первой осью (в таком случае две северные вершины рассматриваются как воплощение члена противопоставления «северный», ср.: ночной, черный, левый [12], враждебный), либо в соответствии со второй осью (в этом случае две западные вершины рассматриваются как воплощение члена противопоставления «западный», ср. также: ночной, черный, левый и, следовательно, враждебный [13]). Такой ряд противопоставлений, помимо указанных конкретных сведений, мог бы получить подтверждение в типологических параллелях, касающихся отображения элементарных социальных структур в пространственной структуре селений и соответственных представлений о мире [14]. Первоначальная четырехэлементная структура храма (колонны), отражающа-в двух указанных вариантах исходное противопоставление в сия

[12] При ориентации на восток: *день*, *солнце*.

[13] Для Арконы отождествление западного с враждебным имело особые основания, ср. наличие вала и рва с западной стороны храма Свентовита (при относительной безопасности восточной стороны, где было море); само название Арконы (из **Arkūne*) правдоподобно интерпретируется как «защищенное место» (см.: H. Schall. — KZ, 79, 1964, стр. 140—141). Такая соотнесенность четырехголового или четырехликого божества с четырьмя сторонами света может быть подтверждена сопоставлением с рядом других индоевропейских божеств, ср.: Варуна и Брахма в древнеиндийской мифологии, Янус в древнеримской (ср. также бронзового четырехликого Меркурия. Бордо. Кабинет медалей) и т. д. Сравнение со Свентовитом находим уже в работе А. С. Фаминцына («Божества древних славян». СПб., 1884, стр. 128). Особый интерес в этой связи представляет Янус (и связываемый с ним у этрусков Ани), известный не только в четырехликой ипостаси (*Janus quadrifrons*), но и в двуликой, более обычной (см.: A. Grenier. Les religions etrusque et romaine. «Mana, Introduction a l'histoire des religions», III. Paris, 1948, стр. 38, 100). Это типологическое сопоставление подтверждает возможность истолкования четырехчленной структуры как первоначально двучленной.

[14] Ср.: C. Lévi-Strauss. Les organisations dualistes existent-elles? «Bijdragen tot de taal-, land- en volkenkunde», Deel 112, 2 afl., 1956, особенно стр. 114—115. — Здесь указан ряд противопоставлений *kamakra* 'относящиеся к центральному месту селения' — *atukmakra* 'относящиеся к внешнему по отношению к селению месту' и соответственно:

kamakra	atukmakra
восток	запад
солнце	луна
день	ночь
сухое время года	сезон дождей
огонь	дрова
земля	вода
красный	черный

См. также в этой статье Леви-Стросса, перепечатанной в сборнике «Anthropologie structurale» (Paris, 1958), относительно осей запад — восток и север — юг (см. подробнее об этих противопоставлениях ниже).

стеме RS [15], типологически может считаться более древней по сравнению с четырехголовым антропоморфным идолом Свентовита, количество голов которого можно рассматривать как результат отражения тех же исходных противопоставлений на антропоморфном уровне.

2. Триглав (лат. *Triglaus*, *Trigelawus*, *Triglous*, *Tryglav*), о функциях которого известно гораздо меньше по сравнению со Свентовитом [16]. Известно лишь, что в одном источнике он мимоходом назван высшим богом (*summum deum*. Эббон III, 1 [17]), что с ним связан священный в о р о н о й конь, обладавший большими размерами и ретивостью (. . . *habebant enim caballum mirae magnitudinis et pinguem*, *nigri coloris et acrem valde*. Герборд II, 33 [18]; *equus divinus instructus*. Мон. Прифлинг. II, 11 [19]). По имеющимся источникам, этот конь был связан с процедурой гадания, когда его водили через копья, положенные на землю. При описании этой процедуры (Герборд II, 33; Мон. Прифлинг. II, 11) выступает число-константа т р и: коня т р и ж д ы водят через девять (т р и ж д ы т р и) копий. Связь с числом три может считаться основным атрибутом Триглава, как показывают этимология его имени (внутренняя форма которого продолжала осознаваться вплоть до периода, к которому относятся источники) и свидетельства текстов, относящиеся к его культу. Прежде всего, идол Триглава всегда изображается трехголовым (*tricapitum habebat simulacrum*. . ., *tria capita habere*. Эббон III, 1; *erat autem ibi simulacrum triceps*, *quod in uno corpore tria capita habens Triglaus vocabatur*. Герборд II, 32; *quod in Brandeburg fuit cum tribus capitibus*, *quod Tryglav slavice dicebatur*. Бранд. Хрон [20] и др.); идол Триглава в Щецине стоял на главном из т р е х холмов (ср. *tres montes* и далее. Эббон III, 1) [21]. Эта трехчленность Триглава в одном из источников интерпретируется не только в плане выражения, но и в плане содержания: . . . *tria capita habere*, *quoniam tria procuraret regna*, *id est coeli*, *terrae et inferni*. Эббон

---

[15] Это противопоставление могло также символизироваться и цветом (ср. данные Саксона Грамматика о внешней раскраске храма Свентовита и о коврах, которыми были увешаны колонны, а также выше — о красном, белом и черном цветах).

[16] Нередко приписываемая Триглаву функция бога войны основана на косвенных и малодоказательных заключениях (ср. наличие коня, о котором нигде не сказано, что он является боевым, а, напротив, говорится, что на нем нельзя ездить; участие копий в гадании; аналогии со Свентовитом).

[17] См.: E b b o. Vita Ottonis. «Bibliotheca rerum germanicarum». Berlin, 1869.

[18] См.: H e r b o r d. Там же.

[19] См.: M o n a c h u s P r i e f l i n g e n s i s. Там же.

[20] См.: L. N i e d e r l e. Указ. соч., стр. 151.

[21] Соотношение между трехголовостью идола и тремя холмами, с которыми связано поклонение Триглаву, возможно, аналогично описанной выше связи четырехголового идола Свентовита с четырьмя колоннами его храма.

III, 1. Не исключено, что с трехголовым идолом издавна связывалась идея трехчленности мироздания [22], хотя допустимо, что впоследствии эта идея была ассимилирована христианскими представлениями о структуре мира (как в приведенной выше цитате) [23]. Из других сведений об антропоморфном идоле Триглава существенно то, что в качестве материала для его изготовления использовалось серебро или золото, а в щецинском идоле Триглава его уста и глаза были покрыты золотой повязкой (. . . *quod aurea cidari occulos et labia contegebat*. . . Эббон III, 1, ср. *auro et argento*. Мон. Прифлинг. II, 11); последнее сообщение могло бы быть истолковано в связи с причастностью Триглава к гаданию (предвещание и ясновидение), ср. другие типологические параллели такого рода [23а].

3. Сварожич—Радгост (лат. *Zuarasici*, *Zuarasiz*; *Radegast*, *Radigast*, *Redigast*, *Redegost*, *Riedigost*) [24], о котором известно, что он там, где его почитали, был главным богом (ср. . . . *quorum princeps est Redigast*. Адам Брем. II, 18 [25], Гельмольд I, 2. Сакс. Анналы, 983 г. [26]; . . . *quorum primus Zuarasici dicitur et prae ceteris a cunctis gentilibus honoratur et colitur*. Титмар VI, 23). Есть ряд данных, позволяющих связать Сварожича—Радгоста с функциями воинского бога, ср. сведения о том, что в его храме находились боевые знамена пеших воинов, а идолы богов в этом же храме были одеты в шлемы и панцири: *interius autem dii stant manufacti*, . . . *galeis atque loricis terribiliter vestiti*. . . Титмар VI, 23; *Vexilla quoque eorum nisi ad expeditionis necessaria, et tunc per pedites, hinc nullatenus moventur*. Там же, VI, 23; возможно, что об этом же свидетельствует и не вполне достоверное известие Гельмольда о принесении в жертву Радгосту головы епископа Иоанна

[22] Социологическую интерпретацию такой трехчленной структуры, возникающей из взаимодействия двух двучленных структур, см. в кн.: C. Lévi-Strauss. Указ. соч.

[23] Наряду с преобладающим числом три в двух случаях в сведениях о культе Триглава выступает число четыре: на трех холмах стояло четыре священных здания (ср.: Герборд, Эббон, Мон. Прифлинг.), а за конем Триглава следило четыре храмовых жреца, однако, по данным Герборда, одно из храмовых зданий, расписанное изображениями людей и животных, было главным, а три остальные здания были второстепенными, менее украшенными и использовались в других целях. Таким образом, возможно, что четыре в этом случае должно рассматриваться как три плюс один, где один главный по отношению к трем (см. ниже о формуле n+1).

[23а] Воспоминания (видимо, вторичные по характеру) о коне-прорицателе Триглава сохранились в народных легендах польского Поморья. Ср., например: W. Łęga. Legendy Pomorza. Gdynia, 1948 и др. Ср. также M. Gumowski. Sprawa braniborska XII w. — «Slavia Occid.» VII, 1928.

[24] Объединение Сварожича и Радгоста находит оправдание в тексте Титмара (VI, 23), а также в их отнесении к одному и тому же локальному культу.

[25] См.: «Gesta Hammaburgensis Ecclesiae». — «Scriptores rerum germanicarum in usum scholarum». B. Schmeidler (ed.). Hannover—Leipzig, 1917.

[26] См.: L. Niederle. Указ. соч., стр. 132.

в знак победы: *quod barbari conto pretigentes in titulum victorie Deo suo Radigasto immolaverunt.* Гельмольд I, 23 [27]. Связь Сварожича—Радгоста со священным конем подтверждается рядом источников (*equum qui maximus inter alios habetur et ut sacer ab his veneratur. . .* Титмар VI, 22; *. . . avectoque equo quem pro Deo in Rheda colebant super eum sedens in Saxoniam rediit* [28]), из которых видно, что конь использовался прежде всего в связи с гаданием: *. . . super fixas in terram duarum cuspides hastilium, inter se transmissarum supplici obsequio ducunt et praemissis sortibus, quibus id exploravere prius, per hunc quasi divinum denuo auguriantur, et si in duabus his rebus par omen apparet, factis completur. . .* Титмар VI, 23. Двучленная структура этого гадания, основанная на переступании конем через два копья, может быть истолкована как различение противопоставления п р а в ы й—л е в ы й. Символику пространственных отношений, подобную описанной выше, можно видеть в описании самого города Ретры — Ридигоста (*Riedigost*) и храма Сварожича в этом городе. Как видно из свидетельства Титмара (VI, 23), город, имевший треугольную форму, был ориентирован на восток, где находилось море (ср. такие же соотношения в Арконе, см. выше о храме Свентовита); к морю, т. е. по направлению на восток, были обращены меньшие ворота, которые не были, видимо, предназначены для прохода в них, и в соседстве с которыми находилось святилище, тогда как двое других ворот, вероятно, были расположены на западной стороне и были предназначены для прохода. Таким образом, ворота образовывали двучленную структуру (противопоставления в о с т о к — з а п а д, м о р е — с у ш а, д е н ь—н о ч ь, с о л н ц е—т ь м а) [29], хотя она и состояла из трех элементов (в позднейших сведениях о Ретре говорится о девяти воротах, т. е. о трижды трех) [30]. Символическая роль моря [31] подчеркивается легендой о том, что, когда городу угрожало какое-нибудь несчастье, из вод моря показывался огромный вепрь, сверкавший

---

[27] Ср. также непроверенное сообщение об идоле Радгоста в «Chronica Bothonis», снабженном секирой и щитом (см.: L. N i e d e r l e. Указ. соч., стр. 132).

[28] См.: K. M e y e r. Fontes historiae religionis slavicae. Berlin, 1931, стр. 57 (цитата из «Annales Augustani», в которой под 1068 г. сообщается о коне Сварожича-Радгоста в Ретре в связи с разрушением храма).

[29] Ср. индоевропейский миф о солнце, встающем из-за моря или зарождающемся в море, о котором можно судить по ведийским гимнам, хеттским и палайским молитвам и некоторым другим источникам.

[30] Ср.: *Civitas ipsa novem portas habet.* Адам Брем. II, 18; ср. также: *Est urbs quaedam in pago Riedirierun Riedigost nomine tricornis ac tres in se continens portas. . .* Титмар VI, 23.

[31] Правда, у Адама Бременского говорится не о море, а об озере, через которое можно перейти только по мосту (кстати, *lacus* в данном месте можно отнести не только к озеру, но и к водному пространству, примыкающему к морю и продолженному рвом с водой). Вообще же этот вопрос остается открытым в связи с неясностью вопроса о локализации Ретры.

белым клыком [32]: *Testatur idem antiquitas errore delusa vario, si quando his saeva longae rebellionis asperitas immineat, ut e mari praedicto aper magnus et candido dente e spumis lucescente exeat, seque in volutabro delectatum terribili quassatione multis ostendat.* Титмар VI, 23. Этот вепрь, сверкание клыка которого может быть связано с сиянием солнца, в сходной функции выступает и в ряде других традиций. Белый цвет клыка и его сверкание, возможно, функционально соответствуют другим цветовым атрибутам идола Сварожича—Радгоста—золотому [33] и пурпуровому: *Simulacrum eius auro, lectus ostro paratus.* Адам Брем. II, 18; Гельмольд I, 2; Сакс. Аннал. 983 г. Приведенная легенда свидетельствует и о наличии противопоставления счастье — несчастье (избавление—беда), соотнесенного с указанным выше рядом восток—запад, море — суша, белый (или пурпуровый, золотой) — черный (ср. возможность соотнесения счастья — несчастья с пространственными отношениями типа правый — левый).

4. Яровит (лат. *Gerovitus, Herovith*), характеризующийся как бог войны, отождествляемый с Марсом (ср.: . . . *Gerovito qui deus militiae eorum fuit. . .* Эббон III, 8; . . . *deo suo Gerovito, qui lingua latina Mars dicitur, erat consecratus, et in omni proelio victores sese hoc praevio confidebant.* Герборд III, 6); о воинских функциях Яровита говорят и такие его атрибуты, как золотой щит этого бога, который в мирное время нельзя было сдвигать с места, а во время войны его несли перед войском, а также знамена, окружав-

---

[32] Ср. данные об изображении головы тура на груди идола Радгоста или птицы на его голове, если верить показаниям Ботониевой Хроники; ср. также использование рогов зверей в качестве фундамента святилища Сварожича—Радгоста (например: *quod pro basibus diversarum sustentatur cornibus bestiarum.* Титмар, VI, 23). Аналогичное сочетание мотивов тура как мифологического («дивного») зверя, его рогов, на которых стоит здание (терем), и числа девять (ср. девять ворот города) встречается в одной украинской коляде:

Дивнее звиря тура-оленя,
Що на головци девять рижичкив,
А на десятим терем збудован,
А в тим терми кгречна панночка.

(см.: «Чтения в Моск. об-ве истории и древностей росс.», 1864, I, стр. 84). Соединение мотивов мифологического тура, рогов, золота («златорогий тур») и моря имеется и в русском эпосе (см.: А. Д. Григорьев. Архангельские былины и исторические песни, т. III. СПб., 1910, № 15 (319), строки 1—10), ср. также мотив оборотничества-превращения человека в златорогого тура в былине «Добрыня и Марина» (А. Ф. Гильфердинг. Онежские былины, т. III. Изд. 2. СПб., 1894, № 227, строки 103—104) и в былине о Волхе Всеславьевиче (Кирша Данилов. Древние Российские стихотворения, 1818, № 6, строки 45—46, 98—101).

[33] Относительно материала, из которого сделан идол, есть указание только на золото, тогда как дерево упоминается как материал, из которого построен храм, мост, ведущий к святилищу. Ср. также указание Титмара (VI, 23) на священную рощу, окружавшую город и тщательно оберегавшуюся жителями.

шие город, где почитался Яровит, во время посвященного ему праздника (см.: Эббон III, 8 и Герборд III, 6). Вместе с тем с Яровитом связывали и весенний праздник плодородия в середине апреля (см.: Эббон III, 8), причем в одном из источников приводится речь жреца Яровита, из которой следует, что во власти этого бога находятся зелень и плоды земли, даруемые им людям или отнимаемые им у людей (см.: Герборд III, 6). Обе указанные функции Яровита (как бога войны и бога плодородия, весны) согласуются с этимологией первой части его имени. Об идоле Яровита практически не сохранилось никаких сведений; любопытно, что огромный з о л о т о й щит Яровита висел на стене святилища (а не находился в руке, как у Сварожича—Радгоста по данным Ботониевой Хроники).

5. Руевит (лат. *Rugieuithus* [34]), характеризующийся также как бог войны, отождествляемой с Марсом: *Hoc numen, perinde ac Martis viribus preditum, bellis preesse crediderant.* Саксон Грамм. 577. Эта функция подтверждается также изображением Руевита с семью мечами у пояса и восьмым, который он держит вынутым из ножен в правой руке: ... *septem. . . Totidem quoque veros gladios cum vaginis uno cingulo appensos eius lateri artifex conciliaverat. Octavum in dextra destrictum tenebat.* Саксон Грамм. 577. Символическая роль числа с е м ь отражена не только в количестве мечей у пояса, но и в семиликости дубового идола Руевита: *Praeterea in eius capite septem humane similitudinis facies consedere. . .* Саксон Грамм. 577. Вместе с тем для Руевита характерна принадлежность к т р е х ч л е н н о й системе богов, чтимых в т р е х разных храмах города, главным из которых был храм Руевита; следует отметить, что в храме Руевита стены были заменены пурпуровой занавесью: *Insignis hic vicus trium prepollencium fanorum edificiis erat, ingenue artis nitore visendis. . . Maius fanum vestibuli sui medio continebatur, sed ambo parietum loco purpura claudebantur, tecti fastigio solis duntaxat columnis imposito.* Саксон Грамм. 577. Главенствующая роль Руевита среди трех богов, почитавшихся в Коренице, вытекает не только из того, что его храм был главным (*majus fanum*, см. приведенную цитату), но и из порядка перечисления трех богов у Саксона Грамматика (*Rugieuithus*, *Poreuithus*, *Porenutius*) и в «Книтлингасаге» (*tria idola quae Rinvit, Turupit et Puruvit nominabantur* [35]), где Руевит идет первым.

6. Поревит (лат. *Poreuithus*), о котором известно лишь то, что он входил в качестве неглавного бога в названную выше трехчленную систему (согласно сообщению Саксона Грамматика,

---

[34] Имя бога *Rinvit*, сообщаемое «Книтлингасагой», видимо, является искаженной передачей того же имени (тем более, что здесь речь идет об одном из трех богов, почитаемых там же, где и Руевит).

[35] См.: B. O. U n b e g a u n. La religion des anciens slaves. «Mana. . .», стр. 412.

он шел вторым за Руевитом), имел пятиглавого идола и изображался без оружия (см.: Саксон Грамм. 577).

7. Поренут (лат. *Porenutius*), который выступает в качестве третьего члена названной системы только в одном из источников — у Саксона Грамматика, см. выше (в «Книтлингасаге» Поренут отсутствует, поскольку маловероятна предполагаемая некоторыми связь *Rinvit*'а с Поренутом, а не с Руевитом[36]). О Поренуте известно, что у его идола было четыре лица на голове и пятое на груди, левой рукой он касался лба, а правой — бороды: *haec statua quatuor facies representans, quintam pectori insertam habebat, cuius frontem leua, mentum dextera tangebat*. Саксон Грамм. 577.

8. Чернобог (лат. *Zcerneboch*), характеризующийся как злой бог, приносящий несчастье, в противоположность доброму богу, с которым связывалось преуспеяние. Единственный текст, описывающий это противопоставление, относится к изображению пиршеств, когда пускается вкруговую жертвенная чаша и произносятся заклинания от имени двух богов — злого и доброго. Ср. у Гельмольда (I, 52): *in coviviis et compotationibus suis pateram circumferunt, in quam conferunt, non dicam consecrationis sed execrationis verba sub nomine deorum, boni scilicet atque mali, ommem prosperam fortunam a bono deo, adversam a malo dirigi profitentes. Unde etiam malum deum sua lingua diabol sive* z c e r n e b o c h, i d e s t n i g r u m d e u m *appellant*. Из приведенной цитаты видно, что внутренняя форма имени Чернобога отчетливо осознавалась (ср. *nigrum deum*). Согласно не очень достоверным сведениям другого источника существовал бог Черноглов, которому приписывались воинские функции и которого можно отождествить с Чернобогом[37]; известно также, что у идола Черноглова были серебряные усы: */Alius deus/ etiam vocabatur Tiarnaglofi, is erat eorum victoriae deus, qui cum iis in expeditionibus ibat*; *mystacem habebat argenteum*. Книтлингасага, 314.

9. Прове (лат. *Prove*), четырежды упоминаемый в одном и том же источнике (Гельмольд). Прове характеризуется как первый и главный бог тех мест, где он почитался (*primi et precipui erant Prove deus Altenburgensis terrae*. . . Гельмольд I, 52)[38]; как бог, связанный со священными дубами (*Illic inter vetustissimas arbores vidimus sacras quercus quae dicatae fuerant deo terrae illius Proven*. . . Гельмольд I, 83), а также — в более широком смысле — вообще с лесами и рощами. . . (*Allii/dei/silvas et lucos inhabitant, ut est Prove deus Aldenburg*. Гельмольд I, 83); этим обусловлено, что у Прове не было ни храма, ни идола (. . . *quibus nullae sunt*

---

[36] См.: MGSS, XXIX, 314.

[37] Менее вероятна другая интерпретация Черноглова, соотносящая его с Триглавом.

[38] Ср. у Гельмольда (I, 83), где говорится, что священная дуброва, посвященная Прове, была святыней всей земли в отличие от других мест, изобиловавших пенатами и идолами.

effigies expressae. Гельмольд I, 83), которые и заменялись священными дубровами [39]. Относительно ритуала, связанного с Прове, известно, что у него был специальный жрец (в одном месте сообщается его имя — *Mike*. Гельмольд I, 69), что ему посвящались особые празднества (в частности, по вторым дням недели, что может представить интерес для выяснения соотнесения дней недели с элементами уровня I-RS) с жертвоприношениями (ср. Гельмольд I, 83). Наконец, следует отметить, что с Прове, по-видимому, связывали число два (ср. второй день недели, двое ворот ограды).

10. Припегала (лат. *Pripegala*), упоминаемый лишь в письме магдебургского архиепископа Адельгольта в 1108 г [40]. О Припегале, если верить сообщению Адельгольта, можно составить представление как о боге «дионисийского» типа, ср. его сопоставление с Приапом и Беельфегором, принесение жертвоприношений, сопровождавшееся дикими выкриками, и т. д. (Например: *Phanatici autem illorum quotiens commessationibus vacare libet, ferus in dictis capita vult noster Pripegala, huius modi fieri oportet sacrificia. Pripegala, ut aiunt, Priapus est et Beelphegor impudicus. Tunc decollatis ante prophanationis sue aras Christianis crateres tenent humano sanguine plenas et horrendis vocibus ululantes, agamus inquiunt, diem leticie, victus est Christus, vicit Pripegala victoriosissimus* [41]. О храме Припегалы, его идоле и месте его почитания ничего не известно.

11. Подага (лат. *Podaga*), божество, известное из косвенного свидетельства Гельмольда, носящего скорее иллюстративный характер. Известно лишь, что у Подаги был храм и идол в Плуне: *Hii enim simulachrorum ymaginarias formas pretendunt de templis veluti Plunense ydolum, sui nomen Podaga*. Гельмольд I, 83.

12. Жива (лат. *Siwa*), относительно которой известно лишь то, что она была женским и при этом главным божеством в том месте, где ее почитали: *primi et precipui erant. . . Siwa dea Polaborum*. Гельмольд I, 52 [42].

3. ОТНОШЕНИЯ МЕЖДУ ЭЛЕМЕНТАМИ УРОВНЯ I-RS

Отличительной особенностью уровня I-RS у балтийских славян является различное локальное приурочение отдельных элементов этого уровня (в отличие от восточных и других славян). Некоторым исключением можно считать лишь Свентовита, о ко-

[39] Характерно, что дуброва, описанная Гельмольдом (I, 83), была обнесена искусно сделанной оградой с двумя воротами.

[40] Впрочем, само это письмо у некоторых ученых, начиная с А. Брюкнера, вызывало некоторые сомнения в его подлинности или в достоверности сообщаемых им фактов.

[41] См.: AfslPh. VI, стр. 221.

[42] Здесь, как и в разделе, посвященном элементам уровня I-RS у восточных славян, не рассматриваются некоторые другие божества, относительно которых нет достаточно надежных сведений.

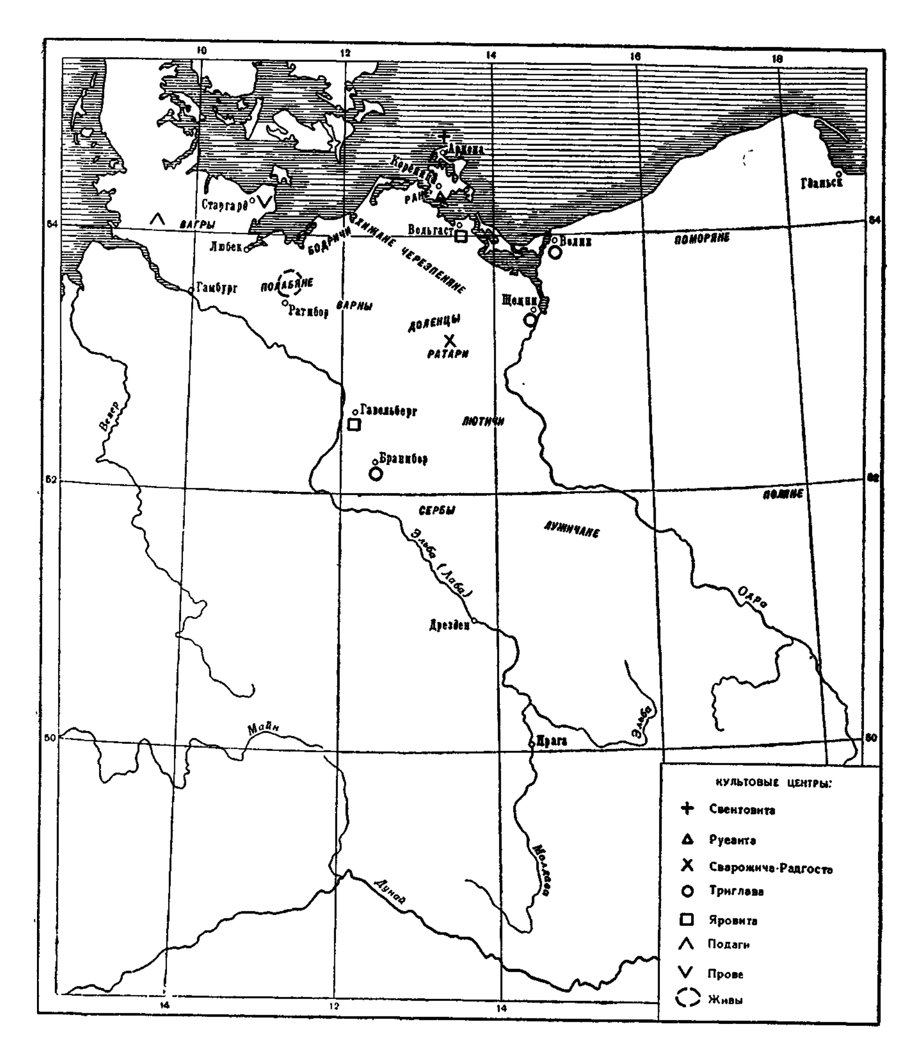


Рис. 2. Карта культовых центров балтийских славян

тором известно, что, хотя его храм был локализован в определенном культовом центре — Арконе, он был главным среди множества божеств славян и ему поклонялись все славяне (см. вышеприведенные цитаты из Гельмольда). Вместе с тем у такого бога, как Триглав, известны три культовых центра (Щецин, Волин и Бранибор), а у Яровита — два (Вольгаст и Гавельберг).

В зависимости от локализации культовых центров [43] выделяются две основные группы — западная и восточная. Данные

[43] См. карту.

о восточной группе отличаются бо́льшей полнотой и упорядоченностью. Сведений о западной группе гораздо меньше, и они разрознены. В свою очередь, в восточной группе выделяется северо-восточная (приморская) подгруппа богов; именно к ней относятся все наиболее авторитетные сведения. В эту подгруппу входят: Свентовит в Арконе на самом севере Рюгена; боги, образующие трехчленную систему, в которую входят Руевит, Поревит и Поренут, в Коренице на юге Рюгена; Яровит в Вольгасте к югу от Рюгена, недалеко от Кореницы (Яровиту поклонялись и за пределами этой подгруппы), Триглав в Волине к юго-востоку от Вольгаста, в устье Одры, и в Щецине, несколько южнее Волина по течению Одры. В юго-восточную (материковую) подгруппу входят: Сварожич—Радгост в Ретре, в земле Ратарей (возможно, ему поклонялись и в других землях ободритского племенного союза вплоть до западной группы, ср. сообщения Адама Бременского, Гельмольда и Титмара, а также приведенный выше текст, относящийся к Эбсдорфу в Люнебурге), а также почитавшиеся и в северо-восточных землях Триглав в Бранибope (крайняя южная точка в системе известных культовых центров, ср. Свентовита в крайней северной точке — в Арконе) и Яровит в Гавельберге, несколько к северо-западу от Бранибора, недалеко от Лабы. К северо-западной группе относятся Жива у полабов, Прове в Старгарде (альденбургская земля в Вагрии), к северо-западу от полабских земель, и Подага в Плуне (также в Вагрии), к западу от Старгарда.

О системных отношениях богов имеет смысл говорить лишь в том случае, если они входят в одну и ту же более или менее компактную локальную группу. В противном случае выявление системных отношений становится значительно менее надежным.

На основании имеющихся данных об элементах уровня I-RS у балтийских славян, суммированных в табл. 2, можно предположить наличие следующих системных отношений.

1—2. Элементы 1 и 2 могут быть отнесены к одной локальной подгруппе (северо-восточной) и поэтому, видимо, есть основания говорить об их актуальной связи. Эти элементы объединяются как боги, для культа которых существенно гадание, наличием священного коня, участвующего в гадании, копий, также используемых при гадании, многоголовостью идолов и указанием на то, что они являются главными в своем круге (хотя о Свентовите говорится, что он первый среди славянских божеств). Противопоставление этих элементов всего отчетливее обнаруживается в различении таких характеристик, как доминирующий цвет (противопоставление белого коня Свентовита вороному коню Триглава, ср. также красную кровлю храма Свентовита и пурпуровые одежды, хранившиеся в этом же храме), характерная числовая константа (четное число четыре у Свентовита и нечетное число три

Таблица 2

Данные об элементах уровня I-RS у балтийских славян

Имена богов	Наличие указания на главенствующую роль	Функция	Атрибуты (внешние)	Предикаты				Идол	Место храма или поклонения	Источник сведений и его датировка
				число	головы и лица	цвет и материал	пол			
1. Свентовит	первый среди славянских божеств	воинская; гадание	белый конь, меч, боевые значки, знамена, копья	4 (2 + 2)	4	белый, красный, пурпуровый	муж.	перев. идол с детальн. описанием	Аркона и все слав. земли	Гельмольд (2-я полов. XII в.), Саксон Грамм. (конец XII в.)
2. Триглав	высший бог	гадание; связь с тремя царствами (?)	вороной конь, копья	3; 9 (3 × 3)	3	черный	муж.	идол из серебра и золота с золот. повязкой на устах и глазах	Щецин, Волин, Бранибор	Эббон, Герборд, Мон. Прифлинг. (серед. XII в.)
3. Сварожич-Радгост	главный бог ратарей	воинская; гадание	конь, боевые знамена, шлемы, панцири, копья, вепрь, рога	3; 9 (3 × 3); косвенные данные о двучленности	—	белый (клыки вепря), золотой, пурпуровый	муж	идол из золота	Ретра	Сакс. Аннал., Титмар (нач. XI в.), Адам Брем. (1074—1076), Гельмольд (2-я полов. XII в.)
4. Яровит	—	воинская; весна и плодородие	золотой щит	—	—	золотой	муж.	—	Вольгаст Гавельберг	Эббон, Герборд (серед. XII в.)
5. Руевит	косвенные сведения о главенстве	воинская	мечи, ножны	7; 8 (7+1); 3	7	пурпуровый	муж.	дубовый идол	Кореница	Саксон Грамм. (конец XII в.), Книтлингасага (2-я полов. XIII в.)

Таблица 2 (*продолжение*)

Имена богов	Наличие указания на главенствующую роль	Функция	Атрибуты (внешние)	Предикаты				Идол	Место храма или поклонения	Источник сведений и его датировка
				число	головы и лица	цвет и материал	пол			
6. Поревит	косвенные сведения о второстепенности	—	безоружный	5; 3	5	—	муж.	идол	Кореница	Саксон Грамм. (конец XII в.), Книтлингасага (2-я полов. XIII в.)
7. Поренут	косвенные сведения о второстепенности	—	косвенные сведения о безоружности	5 (4 + 1); 3	5	—	муж.	идол с описанием	Кореница	Саксон Грамм. (конец XII в.)
8. Чернобог	—	несчастье (воинск. ?)	жертв. чаша	—	—	черный	муж.	идол с серебр. усами	данные о славянах вообще	Гельмольд (2-я полов. XII в.)
9. Прове	первый и главн. бог в альденб. земле	связь с лесами и рощами	—	—	—	—	муж.	нет	свящ. роща в Старгарде	Гельмольд (2-я полов. XII в.)
10. Припегала	—	«дионисийская»	жертв. чаша	—	—	—	муж.	—	—	Адельгольт (1108 г.)
11. Подага	—	—	—	—	—	—	—	идол	Плуне	Гельмольд (2-я полов. XII в.)
12. Жива	главная у полабов	—	—	—	—	—	жен.	—	земля полабов	Гельмольд (2-я полов. XII в.)

у Триглава) и материал, из которого изготовлен идол (деревянный идол у Свентовита и идол из серебра и золота у Триглава). По-видимому, противопоставление этих элементов касалось и функций, поскольку воинская функция и такие связанные с ней атрибуты, как боевое использование коня, меч, боевые значки, знамена, достоверно засвидетельствованы лишь в связи со Свентовитом. Учитывая сказанное выше по поводу храма Свентовита в Арконе (наличие бинарных противопоставлений типа белый — черный, четный — нечетный, счастье — несчастье, отраженных в структуре храма, характере гадания и т. п.), Свентовита в отличие от Триглава можно представить, как такую универсальную моделирующую систему, которая включает в себя и функции и атрибуты, связанные с Триглавом; в этой связи характерно, что противопоставление белой масти коня Свентовита вороной масти коня Триглава снимается ночью, когда конь Свентовита оказывается покрытым грязью (понятно, что одновременно нейтрализуется противопоставление день — ночь). Следует также отметить, что число четыре, характерное для Свентовита, можно представить как сумму трех (константа Триглава) и одного, подводящего итог (ср. именно такое объяснение в источниках относительно числа мечей у Руевита и числа лиц у Поренута, а также предложенное выше объяснение, относящееся к Семарглу; общей формулой для всех этих случаев явилось бы n+1, ср. также стр. 86). Вместе с тем, когда Триглав рассматривается изолированно, он сам, если верить одному из источников, претендует на роль универсальной модели вселенной (ср. связь с небом, землей и преисподней, т. е. подземным царством).

1—3. Эти элементы характеризуются совпадением ряда весьма существенных признаков: и Свентовит и Сварожич—Радгост обладают как воинской функцией, так и функцией гадания (причем о других их функциях ничего не известно); с этими функциями связаны такие общие для них атрибуты, как конь, воинские доспехи, боевые знамена, копья. Далеко идущие совпадения обнаруживаются и в символике цветов (с тем и другим связаны белый и пурпуровый цвета), и в одинаковой двучленной структуре храма (с одинаковой ориентацией к сторонам света и к морю), где двучленное противопоставление отчетливо обнаруживается в пространстве и потому может быть перенесено на числовую символику (4=2+2 для Свентовита, 3=2+1 для Сварожича—Радгоста, см. выше о формуле n+1). Кроме этих объяснимых расхождений в числовой символике (особенно заметных в производных от констант числах: 9=3×3, 4=2+2) различие между Свентовитом и Сварожичем—Радгостом сводится только к противопоставлению материала, из которого изготовлены идолы (дерево — у Свентовита, золото — у Сварожича—Радгоста), и к наличию у Сварожича—Радгоста некоторых атрибутов и связанных с ним мотивов, относительно которых нет

сведений в связи со Свентовитом [44] (имеются в виду зооморфные мотивы, легенда о вепре, звериные рога в качестве фундамента храма). Последнее расхождение может объясняться локальными различиями, поскольку боги приморской подгруппы характеризовались более отчетливой антропоморфностью в отличие от материковых, которые были теснее связаны с лесной природой. Впрочем, со Сварожичем—Радгостом связываются и морские мотивы, которые необъяснимы для его культа в удаленной от моря земле ратарей; эти мотивы можно было бы объяснить или как мифологический пережиток (ср. выше о солнце, встающем из-за моря, у индоевропейцев), или как перенос представлений, связанных со Свентовитом как главным богом приморской зоны, функционально соответствующим Сварожичу—Радгосту в материковой зоне. Вопрос об отождествлении Свентовита и Сварожича—Радгоста, совпадающих в основных характеристиках и находящихся в дополнительном пространственном распределении, представляется вполне закономерным, хотя и остается пока открытым.

1—4. Свентовит и Яровит, помимо того, что они обладают общим вторым компонентом *-vit*, объединяются как боги, обладающие в о и н с к о й функцией и такими соответствующими сходными атрибутами, как м е ч у идола Свентовита и щ и т, висящий в храме Яровита. Вместе с тем между ними обнаруживаются и такие существенные различия, которые связаны с большей антропоморфностью Свентовита и отсутствием данных об идоле Яровита, который характеризуется как бог сил природы, весны и плодородия; ср. сказанное выше о разнице между приморскими и материковыми богами (следует, однако, заметить, что Яровит относится не только к материковой, но и к приморской зоне и поэтому мог входить в некоторый ряд противопоставлений со Свентовитом).

1—5. Свентовит и Руевит, также характеризующиеся вторым общим компонентом *-vit*, объединяются указанием на их г л а в е н с т в у ю щ у ю р о л ь в своем кругу, наличием в о и н с к о й ф у н к ц и и и соответствующих атрибутов-доспехов (м е ч и), м н о г о г о л о в о с т ь ю, одинаковой символикой цветов (роль п у р п у р о в о г о цвета в храме) и с х о д с т в о м м а т е р и а л а, из которого сделаны идолы (дерево у Свентовита, дуб у Руевита). Различия между этими богами вытекают из отсутствия у Руевита функции гадания и связанного с ним коня, а также несовпадением числовой символики (четыре у Свентовита, семь и три у Руевита, ср., однако, число мечей у Руевита: 7+1=8, что можно рассматривать как произведение четырех и двух). Отождествление этих богов исключается не только из-за указанных различий, но и

---

[44] Если только со Свентовитом не связан не вполне ясный *Suentebueck*, упоминаемый в эбсдорфской легенде XIV в. (при интерпретации его имени как **svęto-bykъ*).

из-за их сосуществования в пределах одной зоны, на одном и том же острове Рюгене (на севере в Арконе Свентовит — на юге в Коренице Руевит), где о них повествует один и тот же источник (Саксон Грамматик).

1—6. Свентовит и Поревит, помимо общего компонента *-vit*, объединяются наличием многоголового идола. Противопоставление Свентовита как главного бога Поревиту как второстепенному богу из числа тех, которые почитались в Коренице, осуществляется и в связи с другими критериями: оружие Свентовита противопоставляется безоружности Поревита; четная числовая константа у Свентовита — нечетным (пять и три) у Поревита.

1—7. Общими у Свентовита и Поренута являются: наличие одинаковой четной константы четыре, определяющей структуру изображения головы у идола (в обоих случаях об идолах сохранилось относительно подробное описание). Вместе с тем Свентовит противопоставлен Поренуту как главный бог второстепенному, как воинский вооруженный бог — безоружному; различие обнаруживается также в общем количестве ликов: четное у Свентовита (четыре), нечетное (пять) у Поренута.

1—8. Свентовит противопоставлен Чернобогу, с которым его, возможно, объединяет наличие воинской функции, по символическому цвету: белый (Свентовит) — черный (Чернобог), что соответствует противопоставлению «счастье — несчастье». Детали этого противопоставления, однако, не ясны из-за неясности локализации Чернобога.

1—9. Поскольку Свентовит и Прове относятся к разным локальным группам (с той оговоркой, что Свентовит почитался не только в Арконе), соотношения между ними можно интерпретировать не обязательно в плане системных соответствий, а чисто типологически. При таком подходе обращает на себя внимание особенно четко выраженная именно у этих богов роль четного числа два; ср. также указание на главенствующую роль этих богов и их связь с деревом как материалом идола у Свентовита и как местом почитания у Прове.

2—3. Триглав объединяется со Сварожичем — Радгостом указанием на их главенство, наличием функции гадания и связанных с ней атрибутов: коня и копий, — одинаковостью числовой символики (3 и 3×3) и материала, из которого приготовлены идолы (золото). Эти два бога противопоставлены друг другу по функции (отсутствие надежных данных о воинской функции и соответствующих атрибутах у Триглава при наличии этой функции у Сварожича — Радгоста), по цветовой символике (черный у Триглава, белый у Сварожича — Радгоста) и по удельному весу антропоморфных и зооморфных черт в ритуале (ср. сказанное выше о противопоставлении Свентовита и Триглава). Противопоставление этих богов могло быть актуальным, поскольку ме-

ста их почитания могли пересекаться (юго-восточная материковая подгруппа).

2—5. Триглав противопоставляется Руевиту по функции (ср. предыдущее противопоставление), по числу голов (три у Триглава, семь у Руевита) [45], по цветовой символике (черный у Триглава, пурпуровый у Руевита), по материалу, из которого изготовлен идол (серебро и золото у Триглава, дуб у Руевита). Их противопоставление могло быть актуальным в приморской северо-восточной подгруппе.

2—8. Связь Триглава с Чернобогом обнаруживается в их функции (функция гадания у Триглава может быть сопоставлена с тем, что с Чернобогом связано несчастье, возможно, как результат неблагоприятного гадания); в цветовой символике (черный цвет обнаруживается только у этих двух богов); в материале, из которого сделаны некоторые части идола (серебро); наконец, в общем втором компоненте имени (*-glav/glov-*), если считать, что Черноглов, упоминаемый в Книтлингасаге, является разновидностью Чернобога [46]. Возможность отождествления Триглава и Чернобога не исключена, хотя окончательное решение затруднено из-за разного объема и разнородности информации, сообщаемой источниками об этих богах.

3—4. Для Сварожича — Радгоста и Яровита общими являются: воинская функция и связанные с нею атрибуты (доспехи), роль золота (золотой идол у Сварожича — Радгоста и золотой щит у Яровита) и соответственно золотого цвета. Их различия, возможно, следует интерпретировать не только как системное противопоставление (по функции — гадание у Сварожича—Радгоста, плодородие у Яровита), но и как результат тяготения к разным локальным группам: функция гадания и антропоморфность связывают Сварожича-Радгоста с группой приморских богов, но в то же время его зооморфные черты роднят его с Яровитом и с другими материковыми богами, воплощающими культ сил природы.

3—5. Связь Сварожича — Радгоста с Руевитом, помимо сведений об их главенстве, проявляется в наличии у них воинской функции и соответствующих атрибутов (доспехов), в нечетной числовой символике (особенно связь с тремя), в цветовой символике (пурпуровый цвет). Различия между ними заключаются в отсутствии функции гадания у Руевита, в символическом значении числа семь у Руевита (в отличие от Сварожича — Радгоста), в отсутствии многоголовости у Сварожича — Радгоста (ср.

---

[45] Ср., однако, связь Руевита с числом три (трехчленная система богов, объединяющая всю эту систему и каждый ее элемент порознь с Триглавом). Вместе с тем каждый из трех богов в Коренице отличался от Триглава числом голов.

[46] Но в этом случае Черноглов отличается от Триглава наличием воинской функции.

сказанное выше о его зооморфных чертах и соответственно о меньшем развитии антропоморфности), в материале, из которого сделан идол (золото у Сварожича—Радгоста, дуб у Руевита). Часть этих различий, видимо, вытекает из принадлежности этих богов к разным локальным зонам: приморская у Руевита (ср. характерную для этой зоны многоголовость), материковая у Сварожича—Радгоста (ср. выше о его зооморфности). Из сказанного следует, что, возможно, имеет смысл сопоставить этих двух богов как два локальных варианта развития первоначально сходных культов.

3—6. Различия Сварожича—Радгоста и Поревита состоят в том, что первый противопоставлен второму как главный бог неглавному, вооруженный — безоружному, немногоголовый — многоголовому (последнее различие может быть связано с локальными особенностями); различия обнаруживаются и в числовой символике, хотя в обоих случаях речь идет о нечетных числах. Ввиду отнесения этих богов к разным локальным группам их противопоставление, как и сходное противопоставление «три—семь» (Сварожич — Радгост—Поренут), далее не рассматриваемое специально по причине его полного параллелизма с описываемым здесь, может интерпретироваться преимущественно в типологическом плане.

3—8. Сходство Сварожича—Радгоста с Чернобогом состоит в возможной связи функции гадания и несчастья (см. выше), в приготовлении идола или его частей из драгоценного металла, тогда как различие между этими богами отчетливее всего проявляется в цветовой символике (белый цвет у Сварожича — Радгоста, черный — у Чернобога).

4—5. Общими у Яровита и Руевита (помимо компонента *-vit*) являются: наличие в о и н с к о й функции и связанных с ней атрибутов (доспехи), типологическое сходство ц в е т о в о й с и м в о л и к и (золотой у Яровита, пурпуровый у Руевита). Различия между этими двумя богами в основном, видимо, связаны с их разной локализацией. Яровит выходит за пределы приморской подгруппы, объединяющей его с Руевитом; отсюда черты, связывающие Яровита с почитанием сил природы в материковой зоне, и его менее антропоморфный характер по сравнению с Руевитом.

4—6. Яровит отличается от Поревита, с которым его объединяет общий компонент *-vit*, как вооруженный бог от безоружного и как бог, не имеющий идола, от бога, имеющего его (последнее связано с тем же локальным различением). Теми же признаками Яровит противопоставлен Поренуту (4—7).

4—9. Типологически значимо (при локальных различиях) наличие у Яровита и Прове таких общих черт, как с в я з ь с с и л а м и п р и р о д ы и о т с у т с т в и е и д о л а. Ср. также возможность типологического сопоставления функции плодородия у Яровита и «дионисийской» функции у Припегалы (4—10).

5—6. Руевит и Поревит, объединяемые общим компонентом *-vit*, многоголовостью, нечетной числовой символикой и наличием идола, противопоставлены друг другу как главный бог неглавному, вооруженный — безоружному, семиглавый — пятиглавому. В данном случае речь идет о строгосистемном отношении, поскольку эти боги не только почитались в одном месте, но и образовывали некое триединство.

5—7. Руевит и Поренут объединяются и противопоставляются по тем же признакам, что и Руевит—Поревит, если не считать отсутствия элемента *-vit* в имени Поренута.

5—9. Ввиду локальных различий чисто типологический интерес представляют сходства и различия между Руевитом и Прове. К числу первых относится связь с дубом (дубовый идол Руевита) или дубравой. К числу вторых — воинская функция Руевита, наделенного идолом, в отличие от природных функций Прове, лишенного идола. Ср. также сходное противопоставление по функции Руевита Припегале (5—10).

6—7. Поревит и Поренут объединяются указанием на их второстепенность при вхождении в одну и ту же трехчленную систему с Руевитом во главе, безоружностью, пятиликостью, наличием идола; различия касаются лишь деталей в числовой символике (представление числа пять, общего для обоих богов, как четыре плюс один у Поренута в отличие от Поревита). Ввиду далекоидущих сходств между этими богами не исключено предположение о тождестве первого компонента в обоих именах.

11-0—12. Все мужские боги противопоставлены женской богине Живе.

Из сказанного выше следует, что по признаку указания на главенствующую роль объединяются: Свентовит, Триглав, Сварожич—Радгост, Руевит, Прове, Жива (1, 2, 3, 5, 9, 12) в отличие от Поревита и Поренута (6—7) и, возможно, некоторых других богов. Наличием воинской функции объединяются: Свентовит, Сварожич—Радгост, Яровит, Руевит (1, 3, 4, 5) при неясности данных о Триглаве и Чернобоге (2, 8); наличием функции гадания объединяются: Свентовит, Триглав, Сварожич—Радгост (1, 2, 3); наличием функций, вытекающих из связи с природой, объединяются: Яровит, Прове, Припегала (4, 9, 10). Группа богов, объединяемых наличием функции гадания, одновременно объединяется наличием коня и копья (Свентовит, Триглав, Сварожич—Радгост — 1, 2, 3). Наличием доспехов объединяются: Свентовит, Сварожич — Радгост, Яровит, Руевит (1, 3, 4, 5), т. е. те же боги, которые связаны наличием воинской функции, в отличие от безоружных Поревита и Поренута (6, 7), объединяемых также и по признаку их второстепенной роли. Наличие жертвенных чаш объединяет ритуал Чернобога и Припегалы (8, 10). Четные числовые константы связывают Свентовита и Прове (1, 9), отчасти

также Сварожича—Радгоста, Руевита и Поренута (3, 5, 7); нечетные — Триглава, Сварожича—Радгоста, Руевита, Поревита, Поренута (2, 3, 5, 6, 7); особая близость в использовании числа три объединяет Триглава и Сварожича—Радгоста (2, 3), тогда как Поревита и Поренута (6, 7) объединяет число пять. По признаку многоглавости и многоликости объединяются [47]: Свентовит, Триглав, Руевит, Поревит, Поренут (1, 2, 5, 6, 7) в отличие от

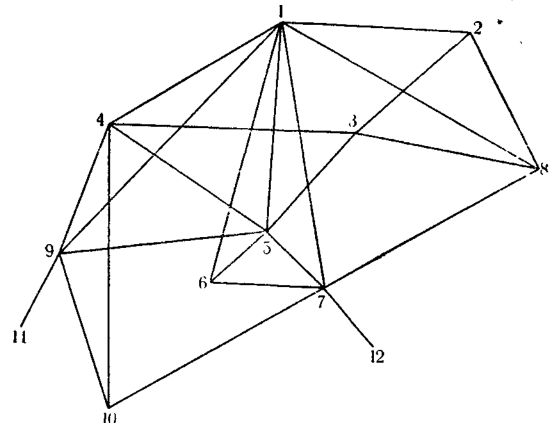


Рис. 3. Отношения между элементами уровня I-RS у балтийских славян

всех остальных богов. Наличие белого цвета объединяет Свентовита, Сварожича—Радгоста (1, 3); наличие пурпурового цвета — Свентовита, Сварожича—Радгоста, Руевита (1, 3, 5); наличие черного цвета — Триглава, Чернобога (2, 8). Наличие идолов объединяет: Свентовита, Триглава, Сварожича—Радгоста, Руевита, Поревита, Поренута, Чернобога, Подагу (1, 2, 3, 5, 6, 7, 8, 11). Дерево как материал идола объединяет: Свентовита, Руевита (1, 5), ср. роль дерева в культе Прове (9); серебро как материал, используемый при изготовлении идолов, объединяет: Триглава, Чернобога (2, 8); связь с золотом объединяет: Триглава, Сварожича—Радгоста (2, 3), а также Яровита (4).

Все названные отношения отражены на рис. 3.

---

[47] О многоголовости богов у балтийских славян см.: E. Wienecke. Untersuchungen zur Religion der Westslawen. Leipzig, 1939, стр. 142 и след. Из типологических (зооморфных и потому особенно архаичных) параллелей к многочленным божествам можно отнести, например, абхазское божество Алышькьынтыр, изображенное на плите в храме (на горе у села Тकварчал) в виде двух собак, передние лапы которых соединены круглым предметом [проверено одним из авторов на месте осенью 1965 г.; рисунок в кн. Ц. Н. Бжания («Из истории хозяйства абхазов». Сухуми, 1962, стр. 172) не передает этого соединительного звена], ср. выше о семидольности абхазского Айтар (одной из долей которых считался Алышькьынтыр), а также отражение поликефалии в абхазском цебельдинском идоле (см.: Ш. Д. Инал-Ипа. Указ. соч.).

Глава III.

НЕКОТОРЫЕ ДРУГИЕ ИСТОЧНИКИ РЕКОНСТРУКЦИИ УРОВНЯ I-RS ДРЕВНЕЙ СЛАВЯНСКОЙ СИСТЕМЫ RS

Основным источником для реконструкции уровня I-RS системы RS в более древние периоды вплоть до праславянского являются, разумеется, те памятники, о которых говорилось в связи с уровнем I-RS у восточных и балтийских славян. Применительно к этим двум областям перечисленные выше источники следует считать наиболее авторитетными: в частности, на основании этих источников можно судить о таких богах, которые несомненно являются элементами уровня I-RS (а не низших). Кроме того, в этих текстах описывается как правило живая мифологическая система, актуальная для всего коллектива или для некоторой его части. Иначе обстоит дело применительно к другим группам славян, по отношению к которым сохранились отдельные, не всегда достоверные указания на мифологию, относящиеся, в частности, и к более позднему времени (во всяком случае много позже начала христианизации). Поэтому практически исследователь не располагает сколько-нибудь надежными данными относительно элементов уровня I-RS у лужичан, поляков, чехов и словаков и всех южных славян. Трудности усугубляются тем, что у некоторых славян (прежде всего, у поляков и чехов) уже после вытеснения языческих верований возникли попытки вторичной реконструкции мифологии, основанные прежде всего на знакомстве с античными литературными источниками (в восточнославянской области с этим приходится сталкиваться в гораздо более позднее время). В качестве наиболее яркого примера можно привести сведения о польских богах, восходящие к известному месту из «Historia Polonica» Длугоша (третья четверть XV в.). Внутренний анализ этого сообщения позволяет предположить, что исходной точкой описания был набор римских богов, с которых, собственно говоря, оно и начинается: *Constat autem Polonos. . .*

Jovem. Martem, Venerem, Plutonem, Dianam et Cererem. . .[1] После этого указывается ряд польских имен, приводимых Длугошем в соответствии с этими римскими именами, идущими в том же порядке: Юпитеру соответствует *Yesza*, Марсу — *Lyada*, Венере — *Dzydzilelya*, Плутону — *Nya*, Диане — *Dzewana*, Церере — *Marzyana*, причем указываемые Длугошем функции славянских божеств основаны на его представлениях о функциях соответствующих им римских богов. Что касается первых трех имен, то они в качестве имен некоторых мифологических существ вызывают наибольшие сомнения (тем более вызывает сомнение их принадлежность к уровню I-RS и наличие у них указанных функций). Приходится согласиться с мнением исследователей, согласно которому некоторые из этих имен основаны на переинтерпретации таких частей старых ритуальных текстов, которые были уже непонятны Длугошу; в частности, речь может идти о припевах в старых обрядовых песнях, из которых Длугош строит такие лжеимена, как *Lyada* или *Dzydzilelya* [2] (ср. подобную судьбу припева *ладо* у восточных славян [3]); было предложено таким же образом объяснить имя *Jesza*, сравнивая его с *jesza* [4], хотя допустимы и некоторые другие интерпретации (возможно, что сопоставление с Юпитером вызвано звуковой близостью имен *Jesza* и польского названия Юпитера; не исключено, разумеется, и предположение о наличии некоего мифологического существа с этим именем, ср. некоторые имена бабы-яги типа *Ježi-baba* и т. д.). Следующие три имени польских богов у Длугоша не вызывают особых сомнений с точки зрения существования таких западнославянских мифологических существ, которые, однако, едва ли принадлежали к уровню I-RS, хотя не исключено, что функции некоторых из них или общая область представлений, связанная с ними, указаны с большей или меньшей правдоподобностью. Во всяком случае вряд ли оправдан гиперкритицизм некоторых исследователей, видящих в этих именах чистую выдумку Длугоша (ср., например, отождествление Плутона и *Nya*, в которой можно видеть тот же корень, что и в *навь* 'смерть', но с другой ступенью гласного:

---

[1] См.: «Historia Polonica». Przezdziecki (ed.), I. Cracoviae, 1873, стр. 47.

[2] Ср.: A. Brückner. — AfslPh, XIV, стр. 173; Г. А. Ильинский. *Dzidzilelia* Яна Длугоша «Slavia Occidentalis», V, 1926, стр. 524 и след.

[3] См.: О. Н. Трубачев. История славянских терминов родства. М., 1959, стр. 100—101.

[4] См.: A. Brückner. Encyclopedia staropolska, т. II. Warszawa, 1939, стр. 179; ср. другие толкования у Л. Нидерле (L. Niederle. Slovanské starožitnosti. Život starých Slovanů, Díl. II. sv. 1. Praha, 1916, стр. 174). В пользу интерпретации *Jesza*, связывающей это имя (как и два предыдущих) с песенным рефреном, говорят довольно многочисленные свидетельства XV—XVII вв. например: *Item prohibeatis plausus et cantalenas in quibus invocantur nomina ydolorum lado yleli yassa tya. . .* Оссол. рукоп. (см.: L. Niederle. Указ. соч., стр. 171; там же и другие примеры такого рода).

**ny-*, из **nū-*, и индоевропейские соответствия, в частности, при обозначении погребальной ладьи; см. в настоящей работе о двух обозначениях смерти и соответственно о двух типах погребальных обрядов у славян). Два других имени *Dzewana* и особенно *Marzyana* связаны с мифологическими существами, выступавшими в первую очередь в сезонных обрядах. Эти имена встречаются и в другом, более специальном, описании у Длугоша: *Quae idolorum confractio et immersio tunc facta apud nonnullas Polonorum villas simulacra Dzievannae et Marzannae in longo ligno extollentibus et in paludes proicientibus.* Длугош II, стр. 117, а также и в целом ряде других польских источников [5]. Что касается второго из этих имен, то оно в связи с соответствующим обрядом широко распространено в западнославянской области и, возможно, даже за ее пределами. Таким образом, польские имена во второй тройке перечисления богов у Длугоша оказываются значительно более достоверными, чем имена первой тройки, следует отметить, что эти имена относятся к существам, связанным с культом сил природы и соответствующими обрядами (в том числе и с похоронными обрядами), ср., например, возможное использование в качестве имен богов в первой тройке рефренов имен из того же круга обрядов.

После этого ряда отождествлений с заранее заданными римскими богами Длугош указывает два имени польских богов, для которых даются не отождествления с элементами уровня I-RS в римской мифологии, а их переводные эквиваленты на латинском языке: *Habebatur et apud illos pro deo Temperies, quem sua lingua appellabant Pogoda, quasi bonae aurae largitor, item deus vitae quem vocabant Zywye.* Длугош I, стр. 47. Пожалуй, только об этих двух существах можно высказать более или менее обоснованную гипотезу об их принадлежности в более ранний период к числу элементов уровня I-RS. Об этом могли свидетельствовать прежде всего данные, извлекаемые из самого текста Длугоша, построенного таким образом, что надежность в отнесении приводимых имен ко все более высшим уровням возрастает по мере приближения к концу списка, причем именно по отношению к этим двум богам исключается возможность их конструирования Длугошем по образцу римских богов, так как для них подыскиваются латинские переводы *deo Temperies* [6] и *deus vitae*, а не наоборот. В свете сказанного выше о связи свидетельств Длугоша с языковыми материалами, относящимися к сезонным или похоронным ритуалам, следует подчеркнуть связь первого из двух рассматриваемых богов с сезонным культом сил природы, а второго — с культом жизненных сил (ср. возможное противопоставление в ритуальном плане культа существ, связанных со смертью

---

[5] См.: L. Niederle. Указ. соч., стр. 176—177.

[6] Ср. у Кромера: *Pogoda, hoc est serenum sive temperies* (см.: L. Niederle. Указ. соч., стр. 80).

и с погребальными обрядами, — *Nya*, *Marzyana*, культу существ, связанных с жизнью — *Zywye*). Тем самым делается особенно достоверным сопоставление этих двух богов с аналогичными материковыми богами балтийских славян: *Zywye*, очевидно, можно отождествить с *Živa* (ср. правдоподобный морфологический параллелизм и звуковое подобие концов слов у противопоставленных в ритуале **Živa—*Ny(v/j)a*), тогда как *Pogoda*, возможно, соотносится с *Podaga*, хотя из этого еще не следует, какую из этих форм нужно считать первоначальной. Поскольку предполагавшееся некоторыми учеными заимствование этих двух имен Длугошем из хроники Гельмольда не является правдоподобным (прежде всего, потому, что в случае знакомства Длугоша с Гельмольдом, он прибег бы к другим отождествлениям для Марса и Юпитера), совпадение данных двух имен польских богов с именами богов в западной материковой группе балтийских славян можно объяснить либо географическими факторами (совпадение фактов в двух периферийных зонах по отношению к центральной — восточной для балтийских славян, с именами прежде всего воинских богов на *-vit*), либо типологическими (знакомство Длугоша с тем же кругом сезонных богов, который представлен в западной группе балтийских славян). В обоих случаях это сходство представляет интерес для реконструкции наиболее архаичных имен западнославянских богов [7].

Непосредственные данные об элементах уровня I-RS у лужицких сербов практически отсутствуют. Любое заключение о них основано по сути дела на реконструкции, для которой исходным материалом являются сведения, собранные в позднее время (главным образом, в XIX в.) в научных целях и относящиеся заведомо к низшим уровням системы RS. Тем не менее, нельзя пренебрегать некоторыми данными, существенными для реконструкции уровня I-RS. Прежде всего, к ним относятся названия, вторым компонентом которых является *bóh*. Речь идет о двух названиях гор *Čorny bóh* и *Bjeły bóh*, с которыми связывались определенные мифологические представления и обряды: с горой *Čorny bóh* соединяли представление о числе три (обряд, состоящий в посещении этой горы на третий день, в Троицын день [8]) и т. д.; вместе с тем гора *Čorny bóh* не только топографически, но и ритуально связывалась с горой *Prašica* (гора вопрошания), на которую

[7] В целом ряде польских источников после Длугоша упоминаются и другие имена, носители которых считались богами. Однако недостоверность сведений и то, что эти имена, вероятно, не принадлежат уровню I-RS, заставляет оставить здесь эти имена без рассмотрения, хотя некоторые из них могут представлять интерес при сопоставлении с приведенными данными. То же относится и к таким личным именам людей, которые совпадают с именами богов у других славян (ср. польск. *Dadźbóg*).

[8] См.: «Überreste der alten slavischen Mythologie unter den heutigen Wenden». — В кн.: L. H a u p t, J. E. S c h m a l e r. Volkslieder der Wenden in der Ober- und Nieder-Lausitz. Grimma, 1843. II Teil, стр. 257.

в те же дни ходили гулять молодые люди; с этими двумя горами соотносилась и третья — *Bjeły bóh*, которая соединялась с представлениями о чем-то хорошем [9]. Все три горы находились вблизи друг от друга, причем гора *Čorny bóh* находилась к востоку от горы *Prašica* и к северо-востоку от горы *Bjeły bóh*. Все эти сведения приобретают особое значение при сопоставлении с приведенными выше данными, относящимися к Чернобогу и Триглаву у балтийских славян: тождество названия *Čorny bóh* (или *Čornobóh*) — Чернобог с подчеркиванием цветовой символики; роль числа три в культе Триглава, особенно близкого к Чернобогу и стоявшего на главном из трех холмов — *tres montes*, и аналогичная роль числа три в описываемом случае у лужичан, где также ритуал связан с тремя горами, мотив гадания, предсказания, связанный с Триглавом, и правдоподобность реконструкции обряда вопрошания у лужичан [10] на основе сопоставления трех названий гор. Приведенные лужицкие данные не только свидетельствуют о распространенности такого противопоставления [11], но и позволяют с бóльшей определенностью реконструировать не только Чернобога, отличающегося у балтийских славян меньшей по сравнению с другими богами конкретностью сведений, но и Белобога, восстанавливаемого обычно на основании структурных соотношений (как противоположность Чернобогу) или топонимических данных, относящихся практически к большинству славянских областей. Поскольку принадлежность Чернобога к уровню I-RS у балтийских славян удостоверяется источниками, можно считать вероятным отнесение к этому же уровню элементов с именами *Čorny bóh* и *Bjeły bóh* у предков лужичан, хотя наличие в имени элемента *-бог* еще не является достаточным основанием для отнесения соответствующего существа к уровню I-RS. Нет никакой уверенности и в том, что к этому же уровню могли относиться такие существа, как *Mara* (ср. выше о *Marzyana* у Длугоша), *Śmertnica* или *Śmerć*, *Džiwica* (ср. с.-луж. *džiwina* в связи с корнем **div-/*děv-* и длугошевской *Dzewana*), *Dunder* или *Dundyr* (ср. пословицу: *Wón smorči kaž Dunder wo płónčiku* 'он храпит, как Дундер в дикой яблоне' при отмеченном Р. О. Якобсоном

---

[9] С такой семантической интерпретацией противопоставления названий горы с первыми компонентами *Čorny—Bjeły* можно сравнить аналогичное противопоставление гидронимов с теми же первыми компонентами, ср. *Čorna Woda—Bjeła Woda*, причем *Čorna Woda* связывается с представлениями о нечистой силе, водяных; ср. начало сказки о водяном и медведе: *Tam po Krjóńcy pši Čornej Wodźe, so nědy wódne muže jara horje dźeržachu*. («Sorbische Volkserzählungen, gesammelt und bearbeitet von Jerzy Slizinski». Berlin, 1964, стр. 21) и о *Běla Woda* (там же, стр. 91).

[10] О живучести обряда прорицания у лужицких сербов может свидетельствовать наличие специальной терминологии, например *Wješćerka*.

[11] Ср. аналогичные противопоставления у кашубов (см.: F. Lorentz. *Bêlbog* und *Černobog*. «Mitteilungen der Vereins für kaszubische Volkskunde», I, 1908, стр. 19—23), а также у других западных славян.

польском глаголе *dudnič* 'греметь' при слове *piorun* 'гром' и литовском названии Перкунаса *Dundulis*, ср.: лит. *dundėti* 'греметь', лтш. *dudina pērkuoniņš* 'громыхает гром' [12]) и др.

Чешские и словацкие источники для реконструкции уровня I-RS отличаются значительной разнородностью. Помимо поздних сведений, сохранившихся в фольклоре или в обрядах и относящихся преимущественно к низшим уровням, существует более или менее обширная старая литература (XIV—XVIII вв.), в которой даются отождествления некоторых чешских мифологических существ, относящихся, по мнению авторов, к уровню богов, с античными богами, подобные (а иногда и полностью совпадающие) отождествлениям Длугоша и его последователей. Так, в глоссах, вставленных позднее в «Mater verborum», встречаются отождествления, совпадающие с отождествлениями у Длугоша в обеих частях, как *Dĕvana—Diana*, или сходные отождествления, в которых совпадают лишь славянские элементы: *Morana* [13]— *Hekate* и *Lada* — *Venus* (ср. также: *Zyzlila* — *Krasopaní* в одном из позднейших источников в связи с отмеченной у Длугоша *Dzydzilelya*). Складывается впечатление, что в отличие от Длугоша исходным был не набор римских богов, к которым подбирались славянские эквиваленты, а, наоборот, имена или лжеимена славянских мифологических существ, которым ставились в соответствие античные мифологические элементы часто только в силу звукового подобия[14]. Из таких славянских имен для сравнения с указанными выше именами богов у балтийских славян могло бы представить интерес имя *Porvata*, отождествляемое с Прозерпиной, возможно, в силу созвучия в начале соответствующих слов; вместе с тем не исключено, что это отождествление могло быть основано и на связи с общей ритуальной сферой — сезонный (весенний), связанный с растительной силой культ (для Прозерпины вполне достоверный, а для славянских божеств, сопоставимых с *Porvata*, а именно для *Prove* и *Porevit*, правдоподобный — для Прове в силу связи с лесами и рощами, а для Поревита в силу его принадлежности к числу безоружных богов, т. е. богов материкового типа). Из других имен, сообщаемых в старых чешских источниках и относимых ими к богам, можно

---

[12] См.: Р. О. Якобсон. Роль лингвистических показаний в сравнительной мифологии (доклад на VII Международном конгрессе антрополог. и этнограф. наук. Август, 1964 г. Москва). — Показательна связь этого эвфемистического названия чорта у лужичан с деревом (ср. связь Перуна с дубом).

[13] Чешские ритуалы, связанные с существом по имени *Mařena* (словацк. *Morena*, *Muriena*, *Mamuriena* и т. д.) и засвидетельствованные данными начиная с XIV в., подтверждают надежность этого свидетельства и в некоторой степени правомерность отождествления с Гекатой.

[14] Этим можно объяснить случай двойных отождествлений (например, *Lada—Venus* и *Prija—Venus*) или введение второстепенных античных мифологических персонажей (*Latona—Letnice*, *Isis—Jeseň*, *Picus—Ztračec* и т. д.).

отметить некоторые имена, объединяемые возможной связью с сезонными ритуалами, с культом сил природы; ср. *Zelu*[15], сопоставимую, видимо, с названием зелени (ср. словацк. *zel'*, ст.-чеш. *zelé* и т. д.) и с *Zeloň* (=*Dobropán*) более поздних источников, ср. *Chasoň* (*Jaseň*), *Ladoň* с тем же словообразовательным элементом и в тех же источниках; сюда же, возможно, следует причислить сообщаемые Гаеком из Либочан (середина XVI в.) имена *Krosina*, *Krasatina*[16] (ср. совсем непонятное имя на *-a Klimba* в том же источнике). Разумеется, что, поскольку все эти данные восходят к крайне недостоверным источникам, какие-либо выводы, сделанные на основании этих имен, остаются крайне гипотетичными[17].

Гораздо более достоверными являются сведения, относимые к таким элементам системы RS, которые у других славян явно принадлежали к уровню I-RS, а у чехов, по-видимому, к низшим уровням и именно поэтому отразились в ряде более достоверных источников. К таким элементам относится, прежде всего, *Veles*, трактуемый как демон. Ср. у Ткадлечка (XV в.); *Ký čert aneb ký veles aneb ký zmek tě proti mně zbudil*, где *Veles* выступает в составе триады «чорт—Велес—змей», ср. еще выражения типа *za moře k velesu* в переводе Иисуса Сираха 1561 г. (=*k d'asu* в позднейшей парафразе 1592 г.); *ký veles jim jich našepce* у Т. Гаека (1598 г.), а также возможный след ритуала, связанного с Велесом, отождествленного под влиянием фонетического сходства с Ваалом: *Vele, vele, stojí dubec prostřed dvora*. Рукоп. 1436 г. и т. д.[18].

Сходным образом в ряде словацких и моравских источников фольклорного характера сохраняется упоминание о существе по имени *Parom*, в котором предполагается контаминация имени

---

[15] Ср. . . . *nomen autem ydoli vocabatur Zelu*. — «Fontes rerum bohem.» III, 1880, 460 (Неплах, начало второй половины XIV в.).

[16] Ср. эти имена на *-ina*, с одной стороны, с приведенными выше на *-оň*, с другой стороны, с именами на *-ena* (*Nočena*, *Živěna*) и на *-ana*, отмеченные выше (*Morana*, *Děvana*).

[17] Тем более сомнительны реконструкции мифологов XIX в., которые пытались включить в чешский пантеон ряд богов балтийских и других западных славян (в том числе Чернобога и Белобога), а также отдельных восточнославянских богов (например, Мокоша). Вместе с тем представляет интерес сам принцип отбора этих богов, находящий иногда подтверждение в данных иного рода, ср. *Mokoša* при топонимах: чешск. *Mokošin vrch*, польские производные от *Мокошь* (см.: L. Niederle. Указ. соч., стр. 122, примеч. 4) и др. Ср. также упоминание таких имен богов, как Святовит, Чернобог, в пословицах: чешск. *Budeš bit jako Svatovid*, польск. *Będziesz bit jako święty Wit*; словацк. *na svatého Vida, čo něbude nikda*; чешск. *Aby tě Černoboh ubil!*, укр. *Щоб тебе Чорний бог убив!* — и у Челаковского (F. L. Čelakovský. Mudrosloví národu slovanského ve příslovích. Praha, 1949, стр. 597), если только в некоторых из этих пословиц не сказались характерные для времени Челаковского попытки архаизирующей реконструкции с приписыванием ее результатов современным славянам.

[18] Ср.: L. Niederle. Указ. соч., стр. 114. — Ср. также отмеченное там же отражение этого имени в форме *Velis* в детской присказке.

Перуна (ср.: чеш. *Perun*, польск. *Piorun*, а также реконструируемое полабское название Перуна; ср. *perendan* «Donnerstag») с названием грома *hrom*[19]. *Parom* выступает в стандартных формулах проклятий типа *Parom do tebe!*, *Parom ti do duše!*, *Do Paroma odeslat'* (ср. польск. *Ej, do Pioruna!*[20]). Любопытно, что *Parom*, как и *Veles*, фигурирует в отсылках к чему-то запредельному, нереальному, отрицательному.

В последнее время была высказана мысль о связи чешского и словацкого мифологического существа *Rároh*, *Raroh*, *Ároch*, *Rarach*, *Rarášek* и т. д., имеющего соответствия в других западнославянских языках, остаточно и в украинском, с именем Сварога и с культом огня[21], что особенно подтверждается именно чешским и словацким материалом. Однако, как и два предшествующих мифологических существа, Рарог не относится к уровню I-RS в актуальной системе, отраженной в фольклоре.

Меньше всего данных, на основании которых можно судить об уровне I-RS, засвидетельствовано в южнославянских источниках. Это связано с рано начавшимся влиянием других, более развитых религий, а также с более ранним и полным введением христианства (по крайней мере, это относится к тем областям, из которых происходят древние тексты). Этими обстоятельствами, видимо, можно объяснить то, что довольно полные сведения сохранились лишь о низших уровнях (в фольклоре и в ритуале), тогда как вместо разных элементов уровня I-RS у южных славян рано возникла идея единого бога: θεὸν μὲν ἕνα, τὸν τῆς ἀστραπῆς δημιουργὸν ἁπάντων κύριον νομίζουσι εἶναι. De bello Cothico III, 14[22]. Имеющиеся в этом свидетельстве, относящемся еще к VI в. (и поэтому применимом к общеславянскому), данные о почитании бога, связанного с громом, можно соотнести с различными сведениями, позволяющими реконструировать и для южных славян культ Перуна, атрибутом которого был гром. Имя Перуна или близкие к этому имени варианты известны из нескольких старых текстов, относящихся к южнославянской области. Ср. одну из рукописей Жития Димитрия Солунского (Περήνος), староболгарский перевод «Александреиды» в Хронике Иоанна Малалы (где имя Зевса заменено именем Перуна, ср. *Снъ бжїи Пороуна велика*, Царь Александръ. Лет. Пер. Сузд., XVI[23]) и некоторые более поздние данные, относящиеся к культу грома, дождя (в частно-

---

[19] См.: Р. О. Якобсон. Указ. соч. (со ссылкой на А. Вацлавика).
[20] Ср.: F. L. Čelakovský. Указ. соч., стр. 596.
[21] См.: Р. О. Якобсон. Указ. соч. (с литературой вопроса).
[22] Прокопий из Кесарии. Война с готами. Русск. перев. М., 1950, стр. 297. — Впрочем, несколько далее Прокопий указывает на то, что славяне поклонялись «всяким другим божествам», принося им жертвы и используя их для гадания. Впрочем, не ясно, к элементам какого уровня относятся эти замечания, поскольку тут же говорится о поклонении нимфам, рекам и т. д.
[23] «Летописец Переяславля Суздальского». Изд. Оболенского. М., 1851.

сти, и такие, в которых встречается имя Перуна и близкие ему по корню производные [24], а также следы таких возможных древних эпитетов Перуна, как *Дудула*, *Додола* [25], ср. выше о с.-луж. *Dunder*), не говоря о многочисленных топонимических данных, связанных прежде всего с лесистыми холмами и горами.

Характерному для южных славян представлению о едином боге на небесах, видимо, не противоречит и тот контекст, в котором упоминается (сербский фольклорный текст середины XIX в.) *Дабог*, возможно, сопоставимый с восточнославянским Дажьбогом, например: *Дабог цар на земљи а Господ Бог на небесима* [26]; следы южнославянского почитания Дабога/Дајбога можно бы было видеть в топонимических и ономастических данных. Однако скудость сведений, их поздний характер и некоторые различия по сравнению с восточнославянским Дажьбогом, во-первых, не позволяют с надежностью идентифицировать Дабога с Дажьбогом, во-вторых, не дают возможности с точностью определить место Дабога в южнославянской системе RS, высший уровень которой остается существенно менее полным и определенным, чем у всех других славян. Помимо уже названных имен, в некоторых южнославянских источниках встречаются еще некоторые имена (личные или топонимические), совпадающие с именами богов у других славян (ср., например, упоминание в словенской сказке о колдунье *Mokoška* в связи со сходным сближением Мокоши и «богомерзких баб», т. е. колдуний, в более поздних русских источниках; употребление имени *Svarovšek*, напоминающего по своему образованию чешские и словацкие формы типа *Rarášek*, *Radášek*; ср. суффиксальное распространение в русском и балтийско-славянском *Svarožič*; топоним *Triglav* и производные от него и некоторые другие имена, отчасти совпадающие с именами богов у старых польских и чешских авторов, например, *Lada*) [27].

Выше были рассмотрены данные, относящиеся к уровню I-RS в отдельных группах славян и извлеченные как из собственно славянских, так и из неславянских (в этом случае некоторые

---

[24] Эти данные собраны в статьях: И. Иванов. Культ Перуна у южных славян. — ИОРЯС, 1903, т. VIII, кн. 4; М. Филиповић. Трагови Перунова култа код јужних Словена. — «Земаљски музеј у Босни и Херцеговини. Гласник Земаљског музеја у Сарајеву». III, 1948, 1954; T. Wasilewski. O śladach kultu pogańskiego w toponomastyce słowiańskiej Istrii. «Onomastyka», 6, 1958.

[25] См.: Р. О. Якобсон. Указ. соч.; ср. там же о редуплицированных формах типа *Перперуна* и т. д.

[26] Цит. по: L. Niederle. Указ. соч., стр. 110.

[27] Несмотря на то, что были попытки реконструировать на основании этих и некоторых других имен южнославянский пантеон (J. Mal. Slovenske mitološke starine. — GMDS, XXI, 1940), более верной представляется критическая точка зрения, при которой отнесение этих имен к уровню I-RS остается под сомнением (ср. также: F. Bezlaj. Nekaj besedi o slovenski mitologiji v zadnjih desetih letih. «Slovenski etnograf», Letnik III—IV. Ljubljana, 1951).

свидетельства могут относиться и к праславянскому, ср. сказанное выше о цитате из Прокопия) источников [28].

Ниже будет предложена реконструкция уровня I-RS в плане содержания и отчасти в плане выражения[29], основанная как на перечисленных выше данных, так и на данных сравнительно-исторического и типологического характера.

---

[28] При описании славянской системы RS в целом полезно привлечь и ряд других неславянских источников (арабских, еврейских, византийских и т. д.), однако, например, для целей описания уровня I-RS эти данные, относящиеся как правило к ритуалу, а не к конкретным элементам этого уровня, имеют лишь самое косвенное, вспомогательное значение.

[29] Одно и то же соотношение между элементами системы RS в зависимости от его функции в конкретном контексте может рассматриваться либо как принадлежащее к плану содержания, либо как характеризующее план выражения. В частности, рассматриваемые в следующей части цветовые и пространственные противопоставления и оппозиции стихий («элементов») могут интерпретироваться как план выражения по отношению к более абстрактным классификаторам. Но вместе с тем не только все указанные ниже основные оппозиции, характеризовавшие древнюю славянскую модель мира, но и конкретные предметные классификаторы при их вхождении в систему RS становятся средствами моделирования мира и тем самым включаются в план содержания.

ЧАСТЬ ВТОРАЯ

К ВОПРОСУ О РЕКОНСТРУКЦИИ ПЛАНА СОДЕРЖАНИЯ ДРЕВНЕЙ СЛАВЯНСКОЙ СИСТЕМЫ RS

Глава I

СИСТЕМА ПРОТИВОПОСТАВЛЕНИЙ

При реконструкции плана содержания древней славянской системы RS, в частности уровня I-RS, приходится исходить из того, что его структура определялась несколькими основными противопоставлениями, которые находились в отношении синонимии друг к другу или же представляли собой более конкретную символизацию одной главной оппозиции (в этом смысле основные противопоставления могли бы рассматриваться как разные планы выражения главного противопоставления). Все противопоставления, которые будут описаны, восстанавливаются как на материале, приведенном при анализе элементов уровня I-RS у отдельных групп славян и в особенности на основании описанных выше отношений между этими элементами, так и на материале, почерпнутом при анализе низших уровней системы RS у славян. Поскольку основные противопоставления типа ж и з н ь—с м е р т ь, с ч а с т ь е—н е с ч а с т ь е и т. п. определяют программу поведения каждого члена описываемых здесь коллективов, они отражены с большей или меньшей полнотой на каждом из уровней системы, а также в целом ряде других семиотических систем. В силу этого оказалось возможным привлечение данных низших уровней системы RS для целей реконструкции уровня I-RS, тем более, что низшие уровни отражены в целом ряде довольно многочисленных источников вплоть до настоящего времени. Вместе с тем противопоставления, которые будут описаны ниже, являются своего рода универсалиями для всех систем данного типа. Именно на этом основана возможность широкого привлечения разнообразного типологического материала при описании какой-либо одной системы (в данном случае древнеславянской системы RS).

Главным противопоставлением, теснейшим образом связанным с прагматическими целями коллектива, является различение п о л о ж и т е л ь н о г о и о т р и ц а т е л ь н о г о по отношению к кол-

лективу и к человеку. Это главное противопоставление реализуется в серии более частных противопоставлений, которые можно было бы объединить в отдельные группы: I. наиболее общие и абстрактные характеристики, не локализованные в пространственном, временно́м и социальном планах; к этой группе можно отнести такие противопоставления, как: 1. счастье — несчастье или доля — недоля, 2. жизнь — смерть (ср. также абстрактно-числовое представление той же основной идеи в противопоставлении), 3. чет — нечет и использование абстрактно-локального противопоставления правый — левый, рассматриваемого в оценочном плане; II. характеристики, приуроченные к пространственным отношениям: 4. правый — левый; 5. верх — низ, конкретизированное в противопоставлениях: 6. небо — земля и, может быть, 6a. земля — преисподняя, т. е. подземное царство, связанных с ориентацией по вертикали; 7. юг — север, 8. восток — запад, связанные с ориентацией по горизонтали; 9. море — суша или суша — море, в зависимости от некоторых конкретных условий; III. характеристики, приуроченные ко времени, цвету или стихии: 10. день — ночь, 10a. весна — зима, 11. солнце — луна, 12. светлый — темный, конкретизируемое в противопоставлениях 12a. белый — черный, 12b. красный — черный; 13. огонь — влага, 13a. сухой — мокрый; 13b. земля — вода; IV. характеристики социальных отношений в широком смысле: 14. свой — чужой, иногда воплощаемое в более абстрактном локально-социальном противопоставлении; 14a. близкий — далекий и 14b. дом — лес; 15. мужской — женский; 16. старший — младший, реализующееся в иерархических отношениях несколько иного рода, нежели все предыдущие противопоставления: 16a. главный — неглавный и 16b. предок — потомок с той особенностью, что второй член противопоставления чаще, чем в других случаях, не связан с отрицательным значением. Все перечисленные противопоставления со специфически ритуальной точки зрения входят в более общее противопоставление сакральный — мирской.

Ниже при описании каждого из перечисленных противопоставлений приводится иллюстративный материал, касающийся прежде всего уровня I-RS древнеславянской системы RS и лишь выборочно часть более обширных сведений, относящихся к другим уровням этой системы, а также типологические параллели (более подробно соответствующие материалы будут описаны в работе, которая явится продолжением настоящей монографии).

Ввиду того, что данные, относящиеся к низшим уровням системы RS, очень многочисленны, представилось целесообразным ограничиться по преимуществу выборочным изложением некоторых из них, относящихся главным образом к восточнославянской традиции, в которой в силу ряда исторических причин древ-

няя система RS оказалась наиболее живучей (и соответственно наиболее полно представленной). В частности, именно в этой традиции сохранились в наибольшем количестве исключительно архаичные в своей основе (несмотря на все позднейшие литературные и религиозные наслоения) ритуальные тексты-заговоры, в целом ряде случаев отражающие факты индоевропейской древности (ср. ниже ряд разительных аналогий между русскими заговорами и древнеиндийскими и хеттскими ритуальными текстами и лежащими в их основе общеиндоевропейскими представлениями) [1]. Архаичность таких восточнославянских показаний делает вполне обоснованной попытку внутренней реконструкции на их основе древнего комплекса дискретных элементов, моделировавших мир [2]; данные других славянских традиций привлекаются (по отношению к низшим уровням системы RS) лишь для отдельных сопоставлений. Естественно, что их число легко может быть умножено. Более того, множество фактов, содержащихся в литературе и относящихся к описанию системы RS в разных славянских традициях, по-видимому, укладывается в ту же общую схему.

I. 1. СЧАСТЬЕ (ДОЛЯ) — НЕСЧАСТЬЕ (НЕДОЛЯ)

Это противопоставление, являющееся одним из самых актуальных и распространенных, подкрепляемых множеством конкретных фактов из низших уровней, на уровне I-RS выступает лишь в завуалированном виде. Отчасти такое положение, видимо, может быть объяснено тем, что уровень I-RS состоит из элементов, объединяемых в пантеон, что предполагает актуализацию некоторых иных отношений, моделирующих структуру коллектива и некоторые конкретные функции коллектива (см. ниже о социальной интерпретации реконструируемой системы). Не исключено, конечно, что каждый элемент уровня I-RS так или иначе был связан с противопоставлением счастье — несчастье, однако это общее противопоставление могло быть введено в более узкие

---

[1] В этом отношении русские заговоры могут послужить более непосредственным источником для проникновения в весьма отдаленную эпоху, чем волшебная сказка, исследованная в сходных целях В. Я. Проппом, искавшим в ней отражения древнего ритуала (в волшебной сказке ритуал отражен лишь косвенно, в преображенном виде, тогда как в заговорных текстах он часто описывается как таковой).

[2] Такая реконструкция практически была осуществлена (хотя иногда и очень непоследовательно, с целым рядом упущений и неточностей) в таких классических исследованиях, как использованные ниже труды А. Н. Афанасьева и особенно А. А. Потебни (отчасти также А. Н. Веселовского, Н. И. Костомарова и других исследователей второй половины XIX в.). Собранный в работах этих ученых большой материал (прежде всего восточнославянский) и предложенные ими реконструкции, к сожалению, остались в дальнейшем без должного продолжения и во многом были забыты.

функциональные рамки; так, воинские боги типа бога дружины или сходных богов в приморской группе балтийских славян (см. выше) могли быть связаны с этим противопоставлением через более конкретные ситуации, например победа — поражение (ср. о Свентовите — *clarior in victoriis*). Для богов, связанных с природой, промыслом, хозяйством, противопоставление счастье — несчастье могло реализоваться в ситуациях достаток — недостаток (в хозяйственном смысле) [3]. Более непосредственно связь с оппозицией счастье — несчастье проявляется у тех элементов уровня I-RS, которые связаны с функцией гадания [4], — Свентовита, Триглава и Сварожича — Радгоста. В наиболее чистом виде это противопоставление реализуется в паре, реконструируемой на основе прежде всего балтийско-славянских и сербо-лужицких данных, приведенных выше, например Чернобог — Белобог. В отличие от богов, названных выше, для культа каждого из которых возможен выбор между счастьем и несчастьем (причем этот выбор устанавливается в зависимости от исхода вполне определенной процедуры), Чернобог целиком соотносится с несчастьем, а Белобог со счастьем: . . . *prosperam fortunam a bono deo, adversam a malo*. . . (ср. у Гельмольда в цитате о Чернобоге, где фактически идет речь и о неназванном по имени втором члене противопоставления; ср. также указанные выше сербо-лужицкие свидетельства о Белобоге (*Bjeły bóh*) в связи с чем-то хорошим и данные чешских и украинских пословиц о Чернобоге в связи с плохим). Заслуживает внимания несомненная связь противопоставления счастье — несчастье с цветовым противопоставлением белый — черный, закрепленным не только в этой паре имен богов, но и в огромном материале, содержащемся в каждой отдельной славянской фольклорной традиции (см. ниже). Еще больший интерес для анализа данного противопоставления представляет вторая (общая) часть этих двух имен, повторяющаяся также в именах Дажьбога и Стрибога, *bogъ*. Есть основание полагать, что первоначально (применительно к определенной эпохе истории праславянского языка и независимо от того, было ли это слово исконным или заимствованным) основа *bog-* означала не божество (или не только божество), а долю, удел. Об этом свидетельствуют реконструируемые для праславянского варианты противопоставления 'обладающий (хорошей) долей' — 'лишенный доли', 'имеющий плохую долю', ср., с одной стороны:

---

[3] Ср. характерную связь значений в лит. *laimėti* 'приобретать', 'побеждать' и т. д. в связи с *Laima* 'Счастье' как элемент системы RS, отчасти соответствующий слав. *Доля*.

[4] Разумеется, что гадание со значением 'счастье' или 'несчастье' сохраняется на низших уровнях и поныне. Ср. гадание по «полазнику» у южных славян, украинцев, словаков, поляков (см.: П. Г. Богатырев. «Полазник» у южных славян, мадьяров, словаков, поляков и украинцев. «Lud Słowiański», t. III, zesz. 2, 1934, стр. 253, 264 и др.).

**bogъ*, **bogatъ*, **sъ-božьje* (польск. *zboże* 'богатство', 'хлеб в зерне'; чеш. *zboží* 'богатство'; в.-луж. *zbože* 'благословение', 'благополучие', *zbožak* 'счастливчик'; н.-луж. *zbožo* 'скот'; укр. *збожжя*, *збіжжя* 'зерновой хлеб', 'имущество'; белор. *збожжа* 'зерно', 'хлеб' и т. д.) [5], а с другой стороны: **u-bogъ*, **ne-bogъ* и т. д. [6], засвидетельствованные в разных славянских языках. Древность именно этого значения основы *bog-* и указанного противопоставления подтверждается многочисленными фактами из других индоевропейских языков и прежде всего индоиранских, где оно входит в целый словообразовательный комплекс с глаголом во главе. Ср.: др.-инд. *bhága-* как в функции эпитета бога в значении 'наделяющий долей' (а также и как собственное имя бога-распределителя: вед. *Bhága*; см. RV VII, 41), так и в значении 'счастье', 'процветание', 'судьба'; авест. *baga-*, *baγa-* 'доля', 'счастье', 'жребий', *bažat̰* 'определено как доля'; авест. и скифск. *baxta* 'удел', 'счастье' [7] и т. д. (ср. также употребление этого слова в значении 'бог' или 'господин': др.-перс. *baga-*, ср.-перс. *baγ*, согд. *βγ-* и др.). Противопоставление, аналогичное реконструированному изнутри праславянскому, отражено в таких древних формах, как др.-инд. *a-bhāga* 'лишенный доли', 'обездоленный' (RV X, 83, 5), с одной стороны, и др.-инд. *su-bhága-* и авест. *hu-baγa-* 'имеющий долю', 'счастливый', 'богатый' и т. д. (ср. точные соответствия в славянских языках), с другой стороны. Помимо этих примеров указанное противопоставление реализуется и в ряде других форм, ср.: скифск. Βαγδοχος 'имеющий хорошую судьбу' (=*baxta-vahu*), но Βαγδόσαυος 'имеющий черный удел' (ср. *Чернобог*), если принять интерпретацию В. И. Абаева (из *syāva* 'черный' [8]). Как видно из этимологического анализа слова *bogъ* и связанных с ним, это слово, выступающее в названиях ряда элементов уровня I-RS [9], может считаться праславянским названием одного из членов противопоставления доля — недоля. Другим языковым вариантом этого противопоставления является славянская пара счастье — несчастье, первый член которой восходит к праслав. **sъ-čęstьje*, отраженному во многих славянских

[5] Обращает на себя внимание семантика этого слова, зависящая от конкретных хозяйственных воплощений исходного значения.

[6] Иногда в сходных значениях выступают слова того же корня без отрицательной приставки, ср.: с.-хорв. *богаџ* 'нищий', болг. *божак* и т. д.

[7] Ср. также: арм. *bag*, являющееся иранским заимствованием, и тох. А *pāk*, В *pāke* 'часть', которые также можно подозревать в заимствовании.

[8] В. И. Абаев. Скифский язык. «Осетинский язык и фольклор», I. М.—Л., 1949, стр. 160; ср.: L. Zgusta. Die Personennamen griechischer Städte der nördlichen Schwarzmeerküste. Praha, 1955, стр. 79 (вслед за М. Фасмером).

[9] Согласно отмеченной выше интерпретации противопоставления Стрибог — Дажьбог, оба эти имени могут быть связаны со старыми индоевропейскими представлениями о наделении счастьем, долей, и поэтому второй компонент в обоих названиях мог иметь два указанных выше значения — 'бог' и 'доля'.

языках и аналогичному праслав. **sъ-božьje*; особая разновидность этого первого члена может быть бессуффиксальной формой, ср.: ст.-польск. *część*, в частности, 'доля', 'судьба'; с.-хорв. *чест* (в том же значении); др.-русск. *часть* 'счастье', 'удача' [10] и т. д.; второй член этого противопоставления может выражаться сложными словами типа: болг. *злачест* 'несчастье', с.-хорв. *злочест* 'плохой', 'несчастный' (ср. *честит* 'счастливый') и др., ср. также *злочастие*, *горе-злочастие* в известном памятнике старой русской литературы; с этим же корнем связано другое обозначение судьбы *участь*.

С первым членом общего противопоставления счастье — несчастье (соответственно доля—недоля) можно связать также праславянскую основу, восстанавливаемую на материале таких слов, как русск. *пора* в значении урочного времени; *порный*, *порной* 'зрелый', 'крепкий' (ср. употребление этого слова в заговорах в значении 'удачный', 'счастливый') [11]; *порато* 'сильно'; ст.-слав. *пора* 'сила' и т. д., включая сюда слово со значением 'опора' и др. В этой основе общее значение первого члена противопоставления представлено в более конкретной реализации; речь идет о благоприятном завершении отрезка времени или о некоторых положительных качествах, способностях, приобретаемых в этот отрезок времени (ср. аналогичную связь значений *доба* 'пора, время' — *добро* 'добрый', служащих для обозначения тех же понятий). Не исключено, что идея зрелости, расцвета может быть обнаружена в имени По́ревита, о котором известно, что, во-первых, он был безоружным богом и, следовательно, скорее всего был связан с природными силами и, во-вторых, что он входил в ряд других богов со вторым компонентом имени *-vit*, где за вычетом *-vit* остаются корни типа *jar-* (в *Яровит*), указывающие на некоторую природную силу [12]. В связи с возмож-

[10] Ср. употребление слова «часть» в конце ряда противопоставлений типа бог — горе, белый — черный в «Молении Даниила Заточника»: *Кому Переславль, а мнѣ гореславль; кому Боголюбиво, а мнѣ горе лютое; кому Белоозеро, а мне чернѣе смолы; кому Лаче озеро, а мнѣ много плача исполнено, зане часть моя не прорасте в нем* (Н. Н. Зарубин. «Слово Даниила Заточника» по редакциям XII и XIII вв. и их переделкам. Л., 1932); к *часть моя не прорасте* ср. пословицу: *Сидень сидит, а часть его ростет*, а также укр. *дитина спить, а доля ії росте*. Номис 35 (где доля=часть); ср. также о сохраненном в восточнославянском фольклорной традиции образе сеяния горя и просеивания в связи с судом (о взаимоотношении этого последнего с сельскохозяйственной практикой и с противопоставлением доля — недоля см. ниже: А. А. Потебня. Слово о полку Игореве. Харьков, 1914, стр. 56—59 и стр. 126). В связи с сеяньем горя ср. также обычный шаблон русских плачей: *злое горе уродилося*.

[11] См.: Л. Майков. Великорусские заклинания. СПб., 1869, № 62.

[12] По мнению Р. О. Якобсона, в каждом из этих имен «обозначалась одна из форм или фаз мужеской силы, одно из времен года и соответственно одна из ипостасей многоликого божества» (указ. соч.). В этом сочинении Р. О. Якобсон сопоставляет имя Поревита с гнездом русск. *пора*, а также с именем Перуна; последнее сопоставление принять труднее из-за функцио-

ностью выделения компонента *por-* в именах некоторых славянских богов заслуживает внимания имя греческого мифологического существа, Πόρος, упоминаемое у Алкмена наряду с Αἶσα:

κράτησε γὰρ Αἶσα παντῶν
καὶ Πόρος γεραιτάτοι
σιῶν.

Согласно интерпретации Пальмера, это имя «древнейшего из богов» может быть связано с корнем греч. τὸ πεπρωμένον, использовавшегося для обозначения судьбы, доли [13], а также со словами типа πέρας «предел» [14]. Если слав. *pora* связано с этой группой слов, то здесь можно установить такие же семантические отношения, как в слав. *čęstь — sъ-čęstьje*, слав. и индо-иранск. *bogъ*, *bhaga*, *baγa* и т. д. Пальмер отмечает аналогичные отношения и в целом ряде слов других индоевропейских языков (ср.: др.-греч. δίκη, καιρός и т. д., включая и некоторые персонифицированные понятия типа *Немезида*, *Бхага*, *Анша* и др. с характерным кругом значений — 'отрезок, мера', 'граница, предел', 'решение, приговор'). Отмечаемая и в других индоевропейских языках связь значений 'отмерять', 'отделять' с предопределенной долей, понимаемой конкретно (в пространственном и временнóм планах) как отрезаемый надел, особенно наглядно обнаруживается в рассмотренных славянских группах слов (*доля — делить*, *счастье — часть*, *пора — пороть*, *отпарывать*; характерно, что внутренняя форма в сопоставляемых парах практически остается живой до настоящего времени, как показывают эти примеры). Представляется вероятной связь этого конкретного пространственного (в том числе земельного) представления с архаичной процедурой отмеривания, истоки которой лежат в хозяйственной практике; дальнейший путь связан с ритуализацией этой процедуры и использованием ее в гаданиях, судебной практике и т. д. Таким образом, описанные выше славянские реализации общего противопоставления доля — недоля вполне соответствуют тем индоевропейским отношениям, которые были реконструированы Пальмером; харак-

---

нальных различий Перуна и Поревита (ср. безоружность Поревита) и из-за недостаточности внешнего сходства сравниваемых имен; по этому второму соображению затруднено сопоставление Поревита с Поренутом: что касается сближения имени Прове с Поревитом и гнездом слова *пора* (функционально вполне правдоподобного), то многое зависит от интерпретации имени Прове (*Prove*, или *Prone*); см. также сказанное выше о *Porvata*.

[13] См.: L. R. Palmer. The Indo-European Origins of Greek Justice. — TPS, 1950, стр. 165.

[14] С идеями Пальмера относительно роли этих слов перекликаются и выводы Э. Кассирера относительно пространственного разграничения как основы для ориентации в абстрактных понятиях, ср. о Πέρας (E. Cassirer. Philosophie der symbolischen Formen. T. 2. Das mythische Denken. Berlin, 1925, стр. 129).

терно, что и в славянском термины, связанные с этим кругом понятий, используются в древней юридической практике для выражения идеи предназначенности, предначертанности, ср. слова, связанные с обозначением судьбы, суда, а также отраженные в фольклоре и в названиях мифологических существ (например, чешск. *sudice*, с.-хорв. *сојеница*, *сујеница*; ср. *судинушка* в русских плачах и др.) представления о зависимости доли от некоего мифологического воплощения судьбы (ср., например, сербскую сказку о *Среће*, т. е. доле, которая посылается *Усудом*, и значение чешск. *osud*, с.-хорв. *усуд* и др.), а также украинские и чешские сказочные параллели [15]; ср. сочетание бога как распределителя доли, счастья, делимого им в некоторых пословицах: чеш. *Bůh štěstí dělí. . .*, с.-хорв. *Бог срећу дијели* (см.: F. L. Čelakovský. Указ. соч., стр. 149), а также укр. *Бог долю дає*, в.-луж. пожелание на свадьбу *Daj bóh zbožje* 'Дай бог счастья' [16] с характерным сочетанием однокорневых слов *bóh* и *zbožje*. Тождество реконструируемых славянских представлений этого круга с индоевропейскими не противоречит замечанию Прокопия об отсутствии у славян знания судьбы и ее силы по отношению к людям (De bello Gothico III, 14 [17]). Из контекста Прокопия видно, что славяне в отличие от греков, принимавших полную предопределенность жизни человека от рождения до смерти, признавали возможность многократного выбора между счастьем и несчастьем, покупаемого, в частности, жертвоприношениями. Впрочем, можно полагать, что и греческая терминология судьбы в своих истоках восходит к столь же элементарной системе представлений и соответствующим ритуалам, что и раннеславянская (ср. др.-греч. δικεῖν 'бросать' и др.). Тождество восстанавливаемых для разных культурно-языковых традиций систем терминов и ритуалов типа гадания, метания жребия, жертвоприношений и т. д. позволяют реконструировать их и для общеиндоевропейского периода. В свете вышесказанного отражение у балтийских славян противопоставления счастье — несчастье, доля — недоля в культе богов, связанных с ритуалом гадания, можно считать глубоким архаизмом; ср. другой, типологически более обычный, путь развития системы RS у восточных славян, при котором в условиях становления государственного пантеона функция, соответствую-

---

[15] Значение этих сказок для восстановления славянских представлений о доли — недоле было отмечено еще Потебней (см.: «О доле и сродных с нею существах». Харьков, 1914, стр. 237—243). Эта работа, как и некоторые другие его исследования, имеет первостепенное значение для структурного описания отношения доли — недоли, понимаемого функционально (в отличие от А. Н. Афанасьева, в работах которого в первую очередь подчеркивается важность мифологической интерпретации; ср. в этой связи показательную полемику Потебни с Афанасьевым в связи со сказкой об Усуде).

[16] См.: L. Haupt, J. E. Schmaler. Указ. соч., стр. 234. — Ср. имеющее параллели в других языках сочетание *boži dar* (там же, стр. 321).

[17] См.: Прокопий из Кесарии. Указ. соч., стр. 297.

щая ритуалу гадания и выбора между долей и недолей, сохраняется лишь у элементов низших уровней; в частности, в таких случаях, как приметы, суеверия, сны, пословицы и т. п., в этой связи следует отметить, что в древнерусских поучениях, направленных против остатков язычества, среди элементов низших уровней упоминается *встреча* в вариантах *устрѣча*[18], *устряца*, сопоставимая с с.-хорв. *срећа*[19], также выступающей в качестве элемента низших уровней в функции обозначения доли.

В связи с тем, что элементы, реализующие основное противопоставление доля — недоля в позднейший период, к которому относятся дошедшие до нас фольклорные тексты, обнаруживаются лишь на более низких уровнях по сравнению с уровнем I-RS, эти элементы выступают в текстах соответствующих жанров (сказки, песни, пословицы), в которых они приурочены к конкретным ситуациям, описываемым в этих текстах, и связаны синтагматическими отношениями с другими элементами этих же уровней, а также и с рядовыми членами коллектива, представляемыми вполне реально. Под этими элементами имеются в виду обычно персонифицированные в виде женщин[20] существа, которые могут символизировать либо порознь каждый из членов противопоставления доля — недоля, либо все противопоставление в целом. В разных языковых и фольклорных традициях обнаруживаются разные аллоэлементы, сводимые к трем указанным реализациям этого общеславянского противопоставления: во-первых, такие общие воплощения всего противопоставления, как Доля (на нейтральный характер этого воплощения, переставшего соотноситься только с первым членом противопоставления счастье, указывает введение дополнительных уточнений: Добрая Доля, Несчастная Доля, Лихая Доля, Злая Доля и т. д.[21]),

---

[18] Ср.: Слово о томъ, како погани суще языци кланялися идоломъ (см.: Е. В. Аничков. Указ. соч., стр. 385); ср. также в русских пословицах негативное отражение этих поверий: *Разбирать встречи да приметы — с печи не слезать*; *разбирать встречи — не слезать с печи*. Даль. Пословицы, VII, стр. 196; *Девка с полными ведрами, жид, волк, медведь — добрая встреча*; *пустыя ведра, поп, монах, лиса, земля — к худу*. Там же, стр. 205.

[19] Ср. у Козьмы-пресвитера: *...и срящамъ и сномъ и всякому ученію сотонину вѣруютъ* (см.: L. Niederle. Указ. соч., стр. 70); в Уставе 1608 г.: *...Трепетник, Куроглашеник, въ стрѣчю, въ полазъ, въ чехъ* при отсутствии этого места в более раннем перечислении суеверий в списках Зосимы (XV, XVI вв.), что показывает актуальность веры в *стрѣчю* в довольно позднее время (см.: М. Н. Сперанский. Из истории отреченной литературы. II. Трепетники. М., 1899, стр. 3). Ср. приведенные ниже примеры из русских плачей, записанных в Карелии.

[20] В ряде случаев — и в виде некоторых животных (волк, конь, щука, птица).

[21] Ср.: А долейка наперед до ее иде,
Коли добрая, то ходы зо мною,
А коли злая — лихая, не становыса зо мною.
(М. В. Довнар-Запольский. Песни пинчуков. Киев, 1895, № 12); ср. также № 335: *лихая доля* (см. далее: Пинчуки).

иногда Срећа[22]; во-вторых, воплощения первого члена противопоставления: Доля в первоначальном значении 'добрая доля', 'Счастье', 'Срећа' и т. д.; в-третьих, воплощения второго члена противопоставления: Несчастье, Недоля, Горе, Злочастие, Лихо, Беда, Нуж(д)а[23], Бесталаница, Кручина, Бессчастье, Несрећа, Злыдни и др. Следует отметить многочисленность и разнообразие воплощений в этой последней группе, что может быть сопоставлено с более или менее обычным преобладанием воплощений отрицательного члена противопоставления на низших уровнях по сравнению с высшими, где может и не быть специальной реализации отрицательного члена противопоставления.

Все указанные выше воплощения обоих членов противопоставления счастье (доля) — несчастье (недоля) в сказках (а отчасти в плачах, песнях и в других фольклорных текстах) вступают в непосредственные синтагматические связи с немифологизированными, обычными для данной среды персонажами и ситуациями, в результате чего образуются мотивы и сюжеты с участием воплощений указанного противопоставления (ср.: Горе заманивает человека в кабак и заставляет его пропить все имущество; Счастье помогает герою в торговле после того, как тот бьет Счастье палкой; Срећа юнака встретилась со Счастьем турок и связала его[24], ср. мотив разговора с двумя «встретушками» в плачах и т. д.). От этих и подобных им ситуаций, отраженных в текстах относительно позднего происхождения, нужно отличать случаи, где сохраняются пережитки старых мифологических отношений, проявляющихся в установлении связи воплощений данного противопоставления с воплощениями других, более конкретных противопоставлений, рассматриваемых ниже; ср. в особенности связь горя, доли — недоли, тоски и т. д. с морем, отраженную в песнях, причитаниях, заговорах, пословицах и т. д.[25], а также отраженную в некоторых текстах связь доб-

[22] Ср. показательное сочетание: *аж мене да доля стрела*. Пинчуки, № 8, и *Мне две стреточки стреталися. . . Не доли-тко меня, беднушку*. [«Русские плачи Карелии». Под ред. М. К. Азадовского. Петрозаводск, 1940, стр. 66, строки 120—125; ср. там же, стр. 79, 84, 152 и стр. 144 (*встретушки*)].

[23] Помимо собственно фольклорных текстов, где упоминается *Нужа*; ср. *Нужда* в «Слове о полку Игореве» (ср. там же *Обида*).

[24] Ср.:

То се срела срећа и несрећа
Моја срећа, њихова несрећа,
Моја срећа несрећу свезала

(Вук Караџић. Српске нар. пјесме, III, 292)

[25] См.: А. А. Потебня. Слово о полку Игореве. Харьков, 1914, стр. 75—76, 97—100; Н. И. Костомаров. Историческое значение южнорусского народного песенного творчества. Собрание сочинений, кн. 8, т. 21, СПб., 1905, стр. 493 и след., 557, 673 и след.; K. Moszyński. Kultura ludowa Słowian, cz. II. zesz. 2. Kraków, 1934 и др. — Ср. также купание в море литовской Лаймы (в функции Недоли) в литовских сказках. Не яв-

рой доли с огнем очага[26] и с огнем небесным, т. е. с зарей[27]. Таким образом, противопоставление доля — недоля связывается с противопоставлением II. 9. суша — море, III. 13. огонь — влага, III. 10. день — ночь, III. 11. солнце — луна (тьма, III. 12а. белый — черный), ср. особенно показательные в этом отношении фольклорные тексты типа:

Кад се д'jели[28] срећа од несреће,
Тавна ноћца од биjела дана,
Удбинска се отворише врата.

(В. Караџић. Српске народне пjесме, III, 278)

I. 2. ЖИЗНЬ — СМЕРТЬ

Сказанное выше об оттесненности на задний план противопоставления доля — недоля на уровне I-RS в развивающихся официальных пантеонах типа киевского и отчасти приморского у балтийских славян справедливо и по отношению ко второму противопоставлению жизнь — смерть[29], по многим признакам перекликающемуся с первым противопоставлением (хотя существенным отличием второго противопоставления от первого является его однозначность, исключающая возможность многих реализаций в зависимости от разных сфер). Характерно, что на уровне I-RS первый член этого противопоставления воплощен в качестве особого элемента лишь в материковой группе богов балтийских славян, если Живу интерпретировать на основании слов Длугоша о *Zywye* как *deus vitae*. Не исключено, что идея жизни как особой природной силы (в частности, пробуждаю-

---

ляется исключением и связь горя с подземельем, с черным цветом, с некоторыми зооморфными образами, ср. у Барсова:

Повыняли ключи да подземельныи,
Повыпустили горюшко великое;
Зло несносное, велико это горюшко
По Россиюшке летает ясным соколом
Над крестьянами злодийно черным вороном.

(«Причитания Северного края, ч. 1. М., 1872, стр. 291). Характерна также связь *горя* с Россией.

[26] Ср. записанное в Белоруссии:

Добрая доля, да идзи за мной
С печи пламенём. . .

(А. А. Потебня. О доле, стр. 207)

[27] Ср. у Вука Караџића «Српске народне пjесме» (I, 191) и интерпретацию Потебни (см.: А. А. Потебня. Объяснения малорусских и сродных народных песен. Варшава, 1883, стр. 99 и след.).

[28] Ср. употребление этого глагола в связи со словами *срећа* и *несрећа*, являющимися семантическим эквивалентом доли и недоли, в данном тексте и в приведенной выше пословице.

[29] См. об этом противопоставлении: *кто бежит и кто гонит, два борца борятся?* (с ответом: «жизнь и смерть»). Садовников. № 2026.

щейся весной) связывалась с другими богами балтийских славян, в особенности в материковой группе (речь идет о богах, так или иначе связанных с культом природы, как, например, Яровит); ср. ниже о варианте противопоставления бессмертие — смерть. При отсутствии достоверных свидетельств аналогичного характера у восточных славян можно все-таки упомянуть цитату из «Слова о полку Игореве» *погыбашеть жизнь Дажьбожя внука*, где сочетаются идеи жизни [30], смерти и бога, возможно, связанного с функцией распределения благ (достаток, доля), и в то же время с функцией атмосферного бога.

Развитие данного противопоставления в системе RS у славян отличается той особенностью, что на уровне I-RS первый член противопоставления остается без специального воплощения за исключением отмеченных выше архаичных случаев в материковой западнославянской группе, а второй член воплощается не сам по себе, а в связи с выполнением некоторых функций главных элементов этого уровня. Так, Чернобог, связанный с отрицательным началом (несчастьем, недолей), и Триглав, в некоторых отношениях близкий к Чернобогу, в определенных контекстах могут связываться с идеей смерти. Для Чернобога, как и для Перуна, эта связь подтверждается приведенными выше пословицами типа: чешск. *aby tě Černoboh ubil* и т. п. укр. *бодай тє перун забиў* и др. Для Триглава эта связь подтвердится в случае достоверности сообщения о нем как о владыке трех царств, в частности подземного царства (сходный всеобъемлющий характер, включающий и противопоставление жизнь — смерть, можно предполагать и для Свентовита, хотя специальные свидетельства здесь отсутствуют [31]). Все эти факты объясняются тем, что при развитии официального пантеона из противопоставления жизнь — смерть у элементов уровня I-RS остается преимущественно второй член смерть в качестве второстепенной функции, подчиненной главным государственным функциям (как, например, военная); отсюда — идея смерти как наказания или как результата Божьего суда [32].

Как и в первом противопоставлении доля — недоля, в противопоставлении жизнь — смерть одновременно с его оттесне-

---

[30] При этом жизнь здесь, видимо, может пониматься в значении достатка (см.: А. А. Потебня. Слово о полку Игореве, стр. 59—61), что связывало бы первый член противопоставления жизнь — смерть с первым членом противопоставления доля — недоля. Связь первых членов этих противопоставлений подтверждается и многочисленными лингвистическими свидетельствами.

[31] Как и для других официальных военных богов, для Свентовита, видимо, скорее характерна связь со вторым членом противопоставления — со смертью. Однако, исходя из этимологических данных, можно думать, что некогда он был так или иначе связан с идеей жизненной силы (ср. аналогичное преобразование культа Яровита, о чем см. ниже).

[32] Ср. текст у А. А. Потебни («О доле», стр. 234—235), а также пословицы типа укр. *коли біг не даст смерти, то и від біса не вмерти.*

нием на низшие уровни постепенно происходит перенос центра тяжести на второй член противопоставления, что проявляется в бо́льшем разнообразии его воплощений и в бо́льшей актуализации их (впрочем, можно предполагать, что и для более древних эпох второй член был маркированным и само противопоставление выглядело как несмерть — смерть)[33].

В качестве элементов низшего уровня, непосредственно следующего за уровнем I-RS, воплощения второго члена противопоставления жизнь — смерть засвидетельствованы в ряде славянских традиций, ср.: *Marzyana* у Длугоша; чешск. *Morana* в «Mater verborum» и *Mařena*; словацк. *Morena*, *Muriena*, *Marmuriena*, *Mamurienda*[34]; укр. *Марена*; *Nya* у Длугоша (ср. выше *Nya* : *Živa*); *Навь* у восточных славян и связанные с ней существа типа *навки*, *мавки* на более низких уровнях (ср.: *Злыдни* как сходное воплощение второго члена первого противопоставления); с.-луж. *Śmertnica*, *Śmerć*[35] и аналогичные воплощения у других славян. На этом уровне воплощения второго члена противопоставления персонифицированы (женское существо опре-

---

[33] Ср. интересное для лингвистической реконструкции соотношение маркированных членов противопоставления **sъ-čęstь(je)* — **sъ-mьrtь*. Древность варианта противопоставления именно в форме бессмертие (не смерть) — смерть подтверждается многочисленными языковыми фактами, позволяющими восстановить это противопоставление, во всяком случае для диалектов восточноиндоевропейской группы, в этой форме (см. о ведийском *amṛta*, греч. ἄμβροτος и т. п.: P. Thieme. Studien zur indogermanischen Wortkunde und Religionsgeschichte. Berlin, 1952). Важное типологическое подтверждение архаичности этой формы противопоставления дает этнографический материал, относящийся к племени маэ (Новая Гвинея), где выявлена следующая система противопоставлений (см.: M. J. Meggitt. Male-Female Relationships in the Highlands of Australian New Guinea. «American Anthropologist», vol. 66, № 4, 1964, part 2, special publication «New Guinea. The Central Highlands», стр. 219, табл. 1):

безопасность — опасность
поселение (=родственники) — лес (=демоны)
бессмертные — смертные
светлая (красная) кожа — темная (коричневая) кожа
жители неба — жители земли
солнце — луна
правая рука — левая рука
правая сторона груди — левая сторона груди
мужской — женский
главный — подчиненный

Полное совпадение этой системы противопоставлений с той, которая описывается в настоящей работе, представляет особый интерес как для типологического подтверждения всей реконструкции в целом (произведенной до знакомства с этим ново-гвинейским материалом, см. выше о сходных противопоставлениях, выявленных Леви-Строссом), так и для уточнения наиболее архаичной формы жизнь — смерть (из бессмертие — смерть).

[34] Тексты, относящиеся к Морене, см.: J. Kollár. Narodnie spievanky, т. I. Bratislava, 1953, стр. 38—39; A. Melicherčík. Slovenský folklor. Chrestomatia. Bratislava, 1959, стр. 86—87.

[35] См.: L. Haupt, J. E. Schmaler. Указ. соч., стр. 268; может быть, с этими персонажами связан укр. *Вій*, см.: В. И. Абаев. Скифо-европейские изоглоссы. М., 1965, стр. 111—115. (Ср. ниже о Гоголе).

деленного вида), могут быть представлены некоторыми конкретными изображениями и связаны с определенными обрядами. Ритуалы, в которых участвует воплощение смерти, есть у всех славян, но у одних оно связывается непосредственно с указанными существами типа *Morena / Marena*, а у других, как, например, у восточных славян или болгар, — с существами, носящими другие имена (*Кострома*, *Кострубонька*, *Купало*, *Ярила*, ср. болгарский обряд на «Еньов ден» и др.) или с безыменными образами (ср. некоторые великорусские обряды безыменного погребения весны). Поскольку эти ритуалы приурочены к весне (т. е. к смене сезонов) и состоят в сжигании или утоплении соответствующего изображения (см. о них подробно ниже, в разделе о противопоставлении весна — зима), они позволяют установить ряд связей обоих членов противопоставления жизнь — смерть (ср. II. 10а. весна — зима; III. 13. огонь — влага; III. 13а. земля — вода); упоминания в соответствующих ритуальных текстах солнца и моря позволяют также связать члены противопоставления жизнь—смерть с III, 11. солнце—луна[36] и с II. 9. суша—море или море — суша[37].

На еще более низких уровнях общеславянским воплощением второго члена противопоставления (смерть) и его дегенерированных форм являются представители целого класса неиндивидуализированных или слабо индивидуализированных существ; ср.: польск. *mora*, *mara*, *zmora*[38]; с.-луж. *mara*, *morava*; чеш.

[36] Ср. характерные тексты заговоров типа: *Месяц, месяц, где ты был? — На том свете. — Что ты видел? — Мертвецов. — Что они делают? — Лежат* (см.: Г. Попов. Русская народно-бытовая медицина. По материалам этнографического бюро князя В. Н. Тенишева. СПб., 1903, раздел «Лечебные заговоры» (стр. 224—249, № 66); ср. тексты № 65, № 67 с такими же формулами, а также № 68, приведенный ниже, в разделе о противопоставлении суша — море (см. там же сходный текст заговора: Майков, № 76 и украинского заговора с такой же структурой).

[37] Ср. отсылку смерти (или болезни) на море в купальских песнях, заговорах и т. д., а также многочисленные фольклорные тексты, обыгрывающие связь смерти, мора и моря. Само имя Морены — Марены двояко ориентировано и на связь с мором (смертью), и на связь с морем (см.: Н. И. Костомаров. Указ. соч., стр. 493 и след.). Относительно обрядов, связанных с Мореной, см. также: А. А. Потебня. О купальских огнях. Харьков, 1914, стр. 160—162.

[38] О марах, зморах, которые уже весьма далеко отошли от старых представлений, некогда связанных с ними, в польских сказках см.: J. Krzyżanowski. Polska bajka ludowa w układzie systematycznym, I. Warszawa, 1947, № 364 (Zmory podsłuchane); S. Ulanowska. Niektóre materiały etnograficzne we wsi Łukówcu mazowieckim zebrane. . . «Zbiór Wiadomości do Antropologii Krajowej», 8, стр. 291; «Bajki Warmii i Mazur», Kraków, 1956, стр. 40—42; H. Bień-Bielska. Słownictwo Warmii i Mazur. Wierzenia i obzrędy. Wrocław. 1959, стр. 9—10 и др. — Любопытна способность *мар* превращаться в другие предметы (ср. в русском фольклоре способность к превращениям у смерти или горя, например, в цикле о горе-злочастии); то же относится и к южнославянским *морам* (см.: I. Jardas. Kastavština. «Zbornik za narodni život i običaje južnih slavena», knj. 39. Zagreb, 1957, стр. 104—105).

mŭra (из *mо́ra*); словацк. *mora*, *smrtka*; русск. *мора*, *мара*, *маруха*, *кикимора*; с.-хорв. *мора*; болг. *мора*; словенск. *mora*; ст.-слав. МОРА и другие. На уровне сказок и ходячих представлений смерть воплощается в образе мертвецов [39], выходящих из могил, бродящих по свету и вступающих в отношения с людьми [40]. На том же уровне противопоставление жизнь — смерть в варианте бессмертие — смерть воплощается в мотиве жизни Кощея Бессмертного и его смерти, которая выступает в виде спрятанной, невидимой [41], далекой (ср. характерные для многих архаичных коллективов противопоставления явленный — неявленный, видимый — невидимый, близкий — далекий, ср. также: III. 14 и 14а); например: *моя смерть в яйце, то яйцо в утке, та утка в кокоре, та кокора в море плавает*. Афанасьев, № 157 [42]; ср. тот же ряд в обратной последовательности: *У меня смерть, — говорит он, — в таком-то месте: там стоит дуб, под дубом ящик, в ящике заяц, в зайце утка, в утке яйцо, в яйце моя смерть*. Афанасьев, № 156 и, наконец, наиболее полную форму обратной последовательности: *моя смерть далече: на море на океане есть остров, на том острове дуб стоит, под дубом сундук зарыт, в сундуке — заяц, в зайце — утка, в утке — яйцо, а в яйце — моя* смерть. Афанасьев, № 158. Уже сама форма последовательного введения предметов, где каждый следующий предмет вложен в предыдущий, связывает указанные стандартные формулы сказок с соответствующими формулами заговоров, где совпадает и самый набор предметов (ср. *море-океан*, *остров*, *дуб*, *сундук*, *заяц*, *утка*, *яйцо* или *яичная скорлупа* и т. п.); в одном заговоре от *чемера* (боль живота или головы, ср. *чемер-дьявол* [43], ср. болг. *чемер* 'яд, черт' и т. п.) встречается почти дословное

---

[39] Ср. сказочные мотивы умерщвления мертвецом живых людей, поедания мертвецом мертвых, драки между мертвецами и т. д.

[40] Ср. бытовавшую на острове Хваре веру в особые существа, называемые *umora*, *ukosa*, которые ходят по ночам и вызывают людей, должных умереть (ср. *ukasa* и *smrt ga ukosila*, а также обозначение упыря *kosac*, *kosica*). См.: E. Schneeweis. Serbokroatische Volkskunde, 1 Teil. Berlin, 1961, стр. 11.

Смерть, *смеретушка* является одним из основных персонажей в плачах, где она не только наделяется рядом более или менее подробных характеристик (в том числе и способностью к оборотничеству, ср. ту же способность у русалок, мор — змор, горя и т. д.), но и вступает в сюжетные связи. Ср. мотивы вампиризма, вурдалачества у славян, особенно у южных (см.: E. Schneeweis. Указ. соч., стр. 8 и след.; Т. Ђорђевић. Вештица и вила у нашем народном веровању и предању. Вампир и друга бића у нашем народном веровању и предању. — СЕЗб, 66, 1953 и др.).

[41] Ср. русалок, которые обычно невидимы для человека и видимы только в продолжение русальской недели (см.: Д. К. Зеленин. Очерки по русской мифологии, ч. I. Пг., 1916, стр. 155).

[42] Ср. вариант того же, где добавляется игла: *смерть его на конце иглы*. Афанасьев, № 269.

[43] Об этих двух значениях слова см.: Г. Попов. Указ. соч., стр. 17, прим. 2.

соответствие сказочной формуле: *На море, на океане, на острове Буяне, лежит бел-горюч камень. На бел-горюч камне лежит с черну борону руно, у руна бордый волк, у борда волка серый заяц, у сера зайца сера утка, у серой утки чемерины яйца, в чемерином яйце —* чемерина смерть. Попов, № 58 [44] (ср. Майков, № 139, № 142, № 174—177 и др.). Эта связь, несомненно, разъясняется общим происхождением сказки и заговора из соответствующего ритуала (ср., например, типологические, а отчасти, может быть, и генетические параллели в хеттских ритуалах, где различные предметы, в том числе руно, вешаются на дерево *eịa*, которое, по существу, является воплощением жизни — «древо жизни»). В некоторых отношениях с Кощеем сходна Баба-Яга как некоторыми своими атрибутами [45], так и в конечном счете возможным ритуальным объяснением: оба эти персонажа в обряде инициации, так или иначе отраженном в волшебной сказке, выступают как олицетворение смерти, испытывающей посвящаемых. К этому же кругу древних представлений принадлежит образ коровьей смерти, который может воплощаться в виде старухи или коровы [46], кобыльей головы (ср. также и другие воплощения смерти в виде животных, чаще всего таких, которые приобретают женский характер, например связь со смертью и с Бабой-Ягой в сказках и играх, являющихся выродженными ритуалами, таких животных, как сорока-ворона, мышь, лиса, утка [47] и т. д.).

---

[44] Некоторые структурные аналогии этим формулам обнаруживаются и в загадках (с ответом: «год»), где описывается мировое дерево, типа: *Стоит дуб; на дубу двенадцать гнезд, на каждом гнезде по четыре синицы, у каждой синицы по четырнадцати яиц. . .* (Д. Садовников. Загадки русского народа. СПб., 1901, № 2008); *Выросло дерево от земли до неба; на этом на дереве двенадцать сучков, на каждом сучке по четыре кошеля, в каждом кошеле по шести яиц, а седьмое красное* (там же, № 2009). Загадки № 2005, 2006, 2007, 2011 с варьированием названия птицы, чьи яйца (или зародыши в яйцах) замыкают перечисление предметов; ср.: чирки в № 2007б и утки в названных формулах; для сравнения с формулой о кощеевой смерти существенна загадка № 2006, где в начале перечисления выступает не дерево, а лесная колода. См. для сравнения у В. Даля (Пословицы, VII, стр. 218), а также формулу поимки «воли», представляемой уткой, в причитании невесты («Плачи Карелии», стр. 244—245, строки 259—267).

[45] Ср., в частности, утку как дочь Бабы-Яги в разных вариантах сербской сказки и обитание дочери Бабы-Яги на острове посреди моря в той же сказке.

[46] Ср. две работы А. А. Потебни: «О доле» (особенно стр. 222), где подробно перечисляются славянские воплощения смерти и болезней (например *лихорадки*, с.-хорв. *куга*, также связанная с морем, *гомін*, ср. о нем выше, и др.), и «О мифическом значении некоторых обрядов и поверий» (II. Баба-Яга), где, в частности, доказывается связь Бабы-Яги с Мореной и Смертью.

[47] См. в загадках:

Сидит утка на плоту,
Хвалится казаку:
Никто меня не пройдет. . .»
(с ответом: — «смерть»).

(Садовников, № 2031)

Указанная зооморфность воплощений смерти может быть объяснена связью всего противопоставления бессмертие — смерть с противопоставлением близкий — далекий в его варианте дом — лес (см. о нем ниже). Вместе с тем воплощениями первого члена противопоставления бессмертие — смерть являются образы растительного царства: дуб, являющийся вместе с тем атрибутом некоторых элементов уровня I-RS у восточных и балтийских славян, явор и т. д. Эту растительную символику можно истолковать в связи с идеей растительной силы, повторно возвращающейся в соответствии с сезонными циклами (ср. сказанное выше о весенних ритуалах, приуроченных к противопоставлению жизнь — смерть и имеющих самые широкие типологические параллели, в том числе и в древнейших индоевропейских представлениях о вечности) [48]. Вместе с тем образ дерева может выступать и в качестве модели всей вселенной с подчеркиванием связи верха и низа, жизни и смерти. О живучести этих представлений у славян свидетельствуют, например, такие тексты, как загадки [49], заговоры [50] и в особенности колядки и другие песни. Ср. укр.

Стоіт соснойка серед дворойка,
Ей в тий соснойці троякий хосен:

(ср. № 2032, где в аналогичном тексте выступает сова или № 2028—№ 2036, где фигурируют другие птицы, в частности орел). Ср. также *утку* в заговорах.

[48] В этой связи ср. важное для реконструкции праславянских текстов отмеченное выше сочетание названия доли с глаголом *расти* и под. Конкретность такого образа подтверждается и некоторыми другими примерами из близкой области: *горе*, которое не только растет, но и сеется. Об индоевропейском языковом выражении идеи вечности как вечного возвращения см.: E. Benveniste. Expression indoeuropéenne de l'éternité. — BSL, t. 38, 1937, № 1.

[49] См. приведенную выше загадку, начинающуюся формулой *Выросло* дерево от земли до неба (Садовников, № 2005; Даль, Пословицы, VII, стр. 218), а также: *Стоит* дуб-стародуб, *на том дубе-стародубе сидит птица-веретеница; никто ее не поймает: ни царь, ни царица, ни красна девица* (ответ: «Солнце»). Садовников, № 1817.

[50] Ср. заговорные формулы типа: *Стоял дуб-царь на синем море, собирались на нем птицы салоушки, свивали гнездышки, вот, вам дом.* Попов, № 54; а также:

На море, на Кияне,
На острове Буяне,
Стоит дуб о девяти вершинах,
На тех вершинах
Престол Господень,
На нем лежит книга Евангелье.
(Попов, № 134)

В связи с восточнославянским мотивом мирового дерева, на вершине которого находится птица, можно отметить также формулу из «хитромудрой загадки», приводимой у Маркова в былине «Глеб Володьевич»:

А на той мясной горе да кипарис ростет
А на том парисе-дереве сокол сидит.

(«Беломорские былины». М., 1901, № 80, строки 152—153). Относительно сходных сказочных и некоторых иных мотивов ср. ниже, в разделе о противопоставлении небо — земля.

Ей от кореня — жовти лишойки,
А в серединi — яриц пчiлойки,[51]
А пiд вершейком сиви соколи.
Поносуются жовти лишейки,
Же их доходят пански хортойки:
Поносуются яри пчилойки,
Же их доходят буйни ручейки,
Поносуются сиви соколи,
Же iх доходят дуйни вiтрове
Дуйни вiтрове, дрiбни дожджове.

(Головацкий. Песни, II, 3)

Ой там за двором, за чистоколом,
Стоiт мi, стоiт зеленый явiр,
А в тим яворi три користоньки:
Єдна мi користь в верху гнiздонько,
В верху гнiздонько, сив соколонько;
Друга мi користь а в серединi,
А в серединi, в борти пчолоньки;
Третя мi користь у корiненька
У корiненька чорниi бобри.

(Головацкий. Песни, II, 51—52)

Ой плине ж, плине райское древце,
Райское древце з трома вершечки:
В однiм вершечку — сив соколонько,
В другiм вершечку — сива кунонька,
В третiм вершечку сив ластовлята.

(Там же. II, 30—31)

белор.

Рабина-дзерива нещасливая:
З-под камля рабину вадой мыиць,
Пасирод рабины черви точуць,
А змакушки рабины птицы клюють.
. . . Ягора — дзерива шасливая:
З-под камля ягора сытои мыиць
Пасирод ягора пчолки бруюць,
А змакушки салавьи поюць.

(Шейн. Великорусс. ., № 472 и 480—481)[52]

---

[51] Ср. роль пчелы в связи с мировым деревом в Эдде, отмеченную Потебней («Баба-Яга», стр. 210, ср. там же о роли пчел в связи с Бабой-Ягой), а также о пчелах в связи с весной ниже. Мотив бобров у корней мирового дерева, которому не находил эквивалента Потебня (см.: «О купальских огнях», стр. 171), имеет типологические параллели в системах RS у сибирских народов (ср. о роли бобра *šin* у кетов).

[52] См.: П. В. Шейн. Великорусс в своих песнях, обрядах, обычаях, верованиях, сказках, легендах и т. п., т. I, вып. 1. СПб., 1898.

сербск. Јабука се вјетру моли,
Да јој грани необломи:
«До мој вјетре, неломи ме,
Неломи ме, некрши ме!
Ја сам теби род родила:
Сваку грану дв'је јабуке,
А на врху и четири.
На врх соко' гн'јездо вије,
На корјем ми змаје сједи. . .»[53]
(Вук Караџић. Српске нар. пјесме, I, 488)

болг. Найди дре'о кипаро'о:
Во корен-от змех му лежит
На върво'и славей пеит.
(Милад. № 167)
Изникнало едно дърво,
Едно дърво дафиново,
Колку вишно, толку лично;
Корен-от му по'съ земя,
Гранки-те му-слано море,
Вършен-от му в сини небе. . .
(Там же, № 177)

Соотношение между трехчленностью дерева по вертикали в первой и второй украинской колядках и трехвершинностью дерева в третьей колядке может быть сопоставлено с указанием на связь Триглава с трехчленным вертикальным членением мира (небо, земля, преисподняя) и с трехглавостью его идола (. . . *tria capita habere*, *quoniam tria procuraret regna*, *id est coeli*, *terrae et inferni*) и трехвершинностью (*tres montes*) места его почитания[54]. Поскольку

[53] К нахождению змея под деревом см. заговоры (Майков № 175, № 176). В связи с ролью дерева как символа благополучия, отмеченной в связи с данными текстами А. А. Потебней («Объяснение малорусской песни XVI века». — В кн.: А. А. Потебня. Слово о полку Игореве, стр. 225), следует отметить также и символику яблока на дереве в лужицкой сказке (см.: L. Haupt, J. E. Schmaler. Указ. соч., II, стр. 178). О сходной роли явора в польской колядочной песне см.: А. А. Потебня. О купальских огнях, стр. 172.

[54] Ср. три вершины дерева в лужицкой сказке («Sorbische Volkserzählungen, gesammelt und bearbeitet von Jerzy Slizinski», стр. 68) и девять вершин мирового дерева в приведенном тексте заговора, где 9=3×3 (см. выше об аналогичных соотношениях трех и девяти в числовой символике, связанной с богами балтийских славян), или же расстроение по горизонтали (а не по вертикали) единого дерева в заговорах (ср.: Майков, № 81); из других вариантов ср. образ перевернутого дерева с Богородицей на нем (. . . *на острове на Кургане стоит белая береза, вниз ветвями, вверх кореньями*; *на той на березе Мать Пресвятая Богородица*. . . Майков, № 149), находящий подкрепление в шаманской практике и даже в символике великих религий (см. M. Eliade. Schamanismus und archaische Ekstasetechnik. Zürich—Stuttgart, 1957, стр. 259—260), часто речь идет именно о березе (там же библиография по данному вопросу).

образы такого рода одновременно связаны с бессмертием, жизнью и смертью, нередко встречаются случаи, когда символы, первоначально непосредственно связанные с идеей рождения, жизни, начинают соотноситься со вторым, маркированным, членом противопоставления — смерть (ср. дуб как символ Кощея [55], яйцо как местонахождение смерти Кощея, установление связи весенних обрядов исключительно с Мореной при некотором забвении первоначальной идеи возрождающейся жизненной силы и плодородия; столб, являющийся вариантом мирового дерева, как образ смерти [56] и т. д.).

Весь рассмотренный круг представлений, связанный с растительными силами, сезонным циклом и плодородием природы и отраженный на уровне I-RS у балтийских славян в виде Яровита или Прове, соотносится с противопоставлением рождение — смерть человека, жизненным циклом и сексуальным началом в его мужских и женских воплощениях; это последнее на уровне I-RS, видимо, отражается у балтийских славян в образе Припегалы, а у восточных славян следы такой связи можно видеть в культе Мокоши [57], в некоторых подробностях ритуала Костромы, Кострубоньки, Ярилы (имеются в виду фаллические мотивы, если только они не позднейшего происхождения), в этимологии (а может быть, и в первоначальных функциях) Рода и рожаниц у восточных славян (ср. с.-хорв. *рођеница*, *рojeница* и др. [58]).

---

[55] Ср. также в былине связь с дубом Соловья-разбойника, явно сопоставляемого со смертью, и приведенные выше тексты русского заговора и болгарской песни, где соловьи находятся на вершине дуба (или кипариса) — мирового дерева. Ср. также ряд загадок о мировом дереве с ответом смерть (Садовников, № 2027) и дальше, где снова встречается утка, с одной стороны, и роль утки в сказаниях о происхождении мира, например, в «Калевале», с другой стороны.

[56] Ср. загадку с ответом: смерть:

На поле на тетенском
Стоит столб веретенской;
Никто его не обойдет, не объедет. . .

(Садовников, № 2027)

Вообще следует отметить у славян обилие загадок о смерти (что согласуется со старой индоевропейской традицией), включая и такие, как: загадка без разгадки (там же, № 2044), где подчеркивается особое положение смерти по отношению к возможности познать ее. Тем не менее, обычно столб выступает не в связи со смертью, а в связи с жизнью, как и мировое дерево, вариантом которого он является (ср.: Майков, № 21, 198, 219, 265 и др.).

[57] Показательна отмечаемая в разных славянских традициях связь Мокоши и соответствующих ей мифологических женских существ с прядением, с одной стороны, и связь прядения со смертью, с другой.

[58] Использование обоих членов противопоставления жизнь (рождение, свадьба) — смерть в значении символа смерти обнаруживается в образе смерти как свадьбы (см.: П. Г. Богатырев. Словацкие эпические рассказы и лиро-эпические песни. М., 1963, стр. 84—88; см. там же,

Противопоставление жизнь — смерть на уровне сказок реализуется также в паре волшебных средств — вод: живая вода и мертвая вода, выступающие и под другими названиями *живущая* и *целющая*, *сильная* и *слабая* (бессильная) и т. д. Здесь, как и в предыдущих случаях, можно видеть отражение ритуала, суть которого неоднократно формулируется в сказочных шаблонах следующего типа: *взбрызнул брата целющей водою — плоть-мясо срастается*; *взбрызнул живущей водою — царевич встал. . .* Афанасьев, № 155 или: *ён адною вадою памачыў, стало кручаня цело, а другою памачыў, кручаня аджыло.* Афанасьев, № 134 (в последней формуле показательна связь *целости*, возникающей в результате применения первой воды, с ее целящей функцией и соответствующим названием — *целющая*). На основании сказочных текстов можно с достоверностью заключить, что одна вода, мертвая или *целющая*, применяется, во-первых, по отношению к мертвому, и, во-вторых, для возвращения его телу целости, тогда как другая вода, живая или *живущая*, применяется к мертвецу, чье тело уже стало целым, для превращения его в живого человека [59] (ср. негативную формулу в плачах: *Живой с мертвого не родится* и обратное: *Там с мертвых живы родилися.* Плачи Карелии, XXXVIII, 22). Такая же повторность имеет место и в ритуале, связанном с парой сильная вода — бессильная вода, члены которой соотносятся подобным же образом с жизнью и смертью, хотя направление процедуры может быть другим и она может совершаться по отношению к двум разным лицам: одному усиливается жизнь, другому (противнику первого) дается смерть через бессилие. Последнее противопоставление особенно интересно в связи с тем, что его члены более или менее прочно соотнесены с членами других противопоставлений. В частности, можно реконструировать связь сильной воды с правой стороной, а слабой (бессильной) — с левой стороной [60] (ср. II. 4, где менее отчетливы связи с цветовыми противопоставлениями; ср. также Афанасьев, № 142, где упоминаются синий и белый цвета; ср. еще III. 12а). Наконец, при всех реализациях данного противопоставления сохраняется идея четности, ср. I. 3 (идея парности) — две воды (ср. *одна* и *другая* в процитированной выше формуле), два цикла последовательных ритуальных операций опрыскивания. Эта идея четности особенно ясно выступает в былине «Исцеление Ильи» (Гильфердинг. II, № 120), где каждый из двух последовательных раз, когда Илья пьет по приказанию

стр. 73 и далее о символе украшенной виселицы, в котором можно было бы видеть сильно видоизмененную форму обряда украшения дерева).

[59] Существует мнение, что живая вода обозначает летнюю воду, текучую, а мертвая вода — зимнюю, лед.

[60] См. В. Я. Пропп. Исторические корни волшебной сказки. Л., 1946, стр. 180.

старца, в нем пробуждается *сила великая*, а затем следует приказание не пить в третий раз:

— Если приказать тебе третье́ пить яндому́,
— Не удержать тебе силы великия,
— Не удержать тебе силы богатырския.
(строки 45—47)[61]

В целом же пара, членами которой являются одна вода и другая, существенна для установления связи с противопоставлением земля — вода (ср. III. 13а). Одновременная связь со смертью и с водой воплощается в представлениях о мавках, навках (ср. навь, где сохраняется этимологическая связь ладьи и смерти) и русалках[62]. Вместе с тем в них, как и в других воплощениях смерти, подчеркивается связь с женским началом. Как и в предшествующих случаях, связь противопоставления жизнь — смерть с более конкретным противопоставлением земля — вода прослеживается в своих истоках вплоть до ритуалов, сохранявшихся долгое время у разных групп славян, а в ряде случаев живых

---

[61] Ср. троекратное окропление живой водой для исцеления и оживления в былине «Михайло Поток» (Гильфердинг I, № 52), что приходится признать искажением первоначальных представлений под влиянием троекратных повторов и замедления, характерного для стиля эпоса:

А как раздернул-то змееныша на двое,
Приклал-то ведь по старому в одно́ место,
Помазал-то живой водой змееныша,
Как сросся-то змееныш стал по-старому;
А в других помазал — шевелился он,
А в третьих-то збрызнул — побежал-то как
(строки 527—533)

ср. там же:

Збрызнул эту Марью лебедь белую
Живой водой да ю да ведь этою,
Как тут она еще да ведь вздрогнула;
Как друго́й раз збрызну́л, она сидя села-то;
А в тре́тьих-то он збрызну́л, она повыстала;
(строки 543—547)

Ср. далеко зашедшее искажение мотива живой воды в былине «Василий пьяница» (Григорьев III, № 15 (319), где сохраняется только двукратность выпивания, переосмысленного как пьянство, в былине «Алеша и Тугарин» (Кирша Данилов, № 19, строки 146—147):

И потом подали ему питья заморскаго;
От того он здрав стал.

Ср. также «бессмертную воду» в плаче на могиле отца (Плачи Карелии, XXX).

[62] Ср. также данные о связи смерти с яйцом (смерть Кощея Бессмертного), упоминание яичной скорлупы в сербском заговоре от Мары и плавание русалок в яичной скорлупе. О последнем сближении и некоторых других аналогиях (плавание в яичной скорлупе на тот свет) (см.: А. А. Потебня. О доле, стр. 225—226).

и по сей день: имеются в виду обряды захоронения, зависящие от двух типов смерти, праславянские названия которых реконструируются в этой работе, а этнографическая сторона подробнее всего освещена в монографии Д. Зеленина [63]. Наконец, следует упомянуть о связи смерти с сухим деревом [64] (об этом см. ниже).

I. 3. ЧЕТ — НЕЧЕТ

Та же основная идея, которая лежит в основе разобранных выше двух противопоставлений, содержится и в абстрактно-числовом противопоставлении чет — нечет. Значимость его для элементов уровня I-RS у древних славян доказывается приведенными выше данными, относящимися прежде всего к балтийским славянам [65]. Отчетливее всего противопоставление чет — нечет реализуется в числовой символике, связанной со Свентовитом и Триглавом, где первый характеризуется исключительно четностью: 4 (2+2), а второй исключительно нечетностью: 3; 9 (3×3); ср. столь же отчетливое их противопоставление по цветам: белый, пурпуровый — черный. Следует иметь в виду, что у Триглава (как, видимо, и у других богов балтийских славян) числовые характеристики представлены в осложненном виде, так как они выступают не только как воплощение данного противопоставления, но и как отражение некоторых основных числовых характеристик мира или пантеона: ср. роль числа три в связи с трехчастностью мира (см. выше о мировом дереве) или тройным членением коллектива (см. ниже), семь в связи с недельным циклом или числом элементов в пантеоне и т. д. (ср. огромное количество параллелей, относящихся как к разным традициям, так и к разным моделирующим системам практически у всех народов мира) [66]. Если рассматривать указанное противопоставление с точки зрения отражения четности — нечетности, то особую роль играет отмеченная выше операция по формуле n+1 (ср.

---

[63] См.: Д. Зеленин. Указ. соч.; ср. также: Е. Ф. Карский. Белорусы.., т. III, стр. 295 и след. О типологии двоякого отношения к смерти см.: C. Lévi-Strauss. Tristes tropiques. Paris, 1955, стр. 200. — С различением двух видов смерти можно, видимо, связать указания на два места, куда направляются души покойников, верхнее (небо или выше неба) и нижнее (подземное царство). Ср. материалы, приведенные у Потебни («Баба-Яга», стр. 101—102), где в связи с этим реконструируются и представления о вырии как колодце. Правильность последней гипотезы доказывается мотивом «Птички вещей подземельной» в плачах, особенно показательных для символики смерти, земли и гроба как дома (Плачи Карелии, VII, 42).

[64] Ср. многочисленные примеры в символике, в заговорах, в загадках (например, . . . *сухое дерево несут; не пышет, не дышет, живую душу берет.* Садовников, № 2040, с разгадкой: «смерть»).

[65] См. противопоставления 1—2, 1—3, 1—5, 1—7, 1—9, 3—6 и др. на уровне I=RS у балтийских славян.

[66] См. об этом: M. Eliade. Указ. соч., стр. 263—267 (где указана и литература вопроса); E. Cassirer. Указ. соч., стр. 177—188.

выше относительно Свентовита), реализующаяся более или менее осознанно и в текстах, приурочиваемых к другим уровням, но сходных в том отношении, что выступающие в них мифологические существа имеют те же атрибуты, как и славянские боги (многоголовость). Ср. в сказках описания схватки с многоголовым змеем, где ему последовательно срезают одиннадцать голов, после чего остается одна голова, которую нужно срезать после некоторого перерыва в сражении, как бы подводя итог ему; например: *і началі яны стражацсь, збілі багатыры змею шэсць галоў*; *сядмая зосталася. . , стаі яны апяць стражацсь, збіў ён і* п а с л е д н я ю г а л а в у. . . Афанасьев, № 134 (ср. здесь же о борьбе с девятиглавым змеем, которому сначала срезают восемь голов) [67].

Точное соответствие представлению семи голов змея в виде 7=6+1 в цитированной белорусской сказке представляет верхнелужицкая сказка «Zasparna zona a jejny sylny syn», где у семиглавого змея сначала отрубается о д н а голова, а потом все остальные: *A zo ma tón zmij* s y d o m *hłowow, wón pak dyrbi za tym stać, zo by jemu* s r e d ž i z n u *najprjedy wotćał, dokelž tón zmij potom žanu wjac móc ńezmejeje... Wón pak so ńeboješe, ale wotća zmijej, kiž jenož woheń tak na ńeho sapaše, najprjedy tu* s r e d ž n u *hłowu, zo wón žanu wjac móc ńemjeješe, a potom te druhe* š j e s ć. L. Haupt—J. E. Schmaler II, стр. 171—172. Поскольку в этой сказке отрубается сначала с р е д н я я из семи голов, явственно выступает представление семи в виде 7=1+6=1+3+3, т. е. отчетливо обнаруживается связь символики с е м и и т р е х.

Обратной операцией по отношению к формуле $n+1$ является операция, осуществляющаяся по формуле n—1, где n — некоторое заданное число предметов в данном множестве, соответствующее норме. Наиболее характерным примером являются парные (и, следовательно, ч е т н ы е) комплексы, нормальные для известных частей тела: два глаза, две руки, две ноги. По формуле n—1 достигается отклонение от нормы, ср. характерную сказку об одноглазом Лихе (Афанасьев, № 302, ср. также № 20) [68]. Лихо, которое, видимо, связано со вторым членом противопоставления д о л я — н е д о л я [69], описывается в этой сказке, как *высокая женщина, худощавая*, к р и в а я, о д н о о к а я, встреча с которой приводит к потере одной из парных частей тела или даже к смерти (. . . *посмотрите — каково оно: я, — говорит, — без руки, а то-*

---

[67] Сравнение с подобными сказочными текстами может представить интерес для доказательства правильности предложенного выше (в разделе об уровне I-RS у балтийских славян) объяснения 9 как 3×3; ср. в сказках троекратное сшибание голов девятиглавого змея (см.: Афанасьев, № 136).

[68] Ср. одноглазность лешего в заговоре от тоски-матушки в разлуке с дитяткой у Сахарова («Сказания русского народа», II. СПб., 1849, стр. 34).

[69] Ср. понятие «лишний» в играх (например: П. В. Ш е й н. Великорусс, стр. 349 и др.), отражающих выродженные формы ритуала.

варища моего совсем съела. Там же, № 302). Сюжет сказки строится по формуле n—1: этой формуле соответствует одноглазость Лиха, ослепляемого далее по той же схеме [70] (ср. выше о срезании последней головы змея в сказке № 134), лишение кузнеца одной руки и выпускание Лихом овец по одной (мотив Полифема). Противопоставление n, n—1 и n+1 с указанием разных степеней удачи содержится в сказке «Крошечка-хаврошечка» (Афанасьев, № 100), где идет речь об Одноглазке (n—1), Двуглазке (n, где норма оказывается недостаточной для решения чудодейственной задачи), Триглазке (n+1, приносящее удачу): *два глаза заснули, а третий глядит и все видит. . .* (ср. вышесказанное о Триглаве).

Тот же мотив развернут в целый сюжет в сказке «Старик на небе» (Афанасьев, № 20), где последовательное увеличение числа глаз (n+1) у отрицательных персонажей (12 сестер-коз, ср. 12 сестер-лихорадок в заговорах и т. п.) должно компенсироваться последовательным заговариванием: *Приходят двенадцать сестер-коз; у одной* один *глаз, у другой* два, *и так дальше; у последней* двенадцать. *Увидали, что кто-то попробовал их хатку, выправили ее и, уходя, оставили стеречь* одноглазую. *На другой день дед опять полез туда же, увидел одноглазую и стал приговаривать: «Спи, очко, спи!» Коза заснула, он наелся и ушел. На следующий день сторожила* двуглазая, *потом* трехглазая, *и так дальше. Дед приговаривал: «Спи, очко, спи,* другое, *спи,* третье! *и проч.» Но на* двенадцатой *козе сбился, заговорил только* одиннадцать *глаз; коза увидала его* двенадцатым *и поймала.* С этими сказочными мотивами можно сравнить заговоры типа: *Избави меня, раба Божия (имя), от* одноженца, двоеженца, от одноглазаго, двоеглазаго, троеглазаго; *от* однозубаго, двоезубаго, троезубаго, *от* одноволосаго, двоеволосаго, троеволосаго, . . . *от* кривых, *от* слепых, Попов, № 30 (ср. также в заговорах описание операции по формуле n+1 и обратной ей операции по формуле n—1: *вы нас поколете* раз, *мы вас* два, *вы нас — 2, мы вас — 3, вы нас — 3, мы вас — 4, вы нас — 4, мы вас — 5, вы нас — 5, мы вас — 6, вы нас — 6, мы вас — 7, вы нас — 7, мы вас — 8, вы нас — 8, мы вас — 9*, Попов, № 49, этот заговор, повторяемый три раза, сопровождается обрядом, в котором участвует три иголки; *Вас было 10 червей — осталось 9; вас было 9, осталось 8, вас было 8 червей, а теперь стало 7 и т. д.; — вас был* один *червяк, а теперь* ни одного, *вас не было ни одного, вас не было ни одного и не будет.* Попов, № 108, или: . . . *после* девяти *жен* восемь *жен, после* восьми *жен* семь *жен, после* семи *жен* шесть *жен* и т. д. . . . *после* одной *жены* ни одной. Майков, № 205).

[70] О символическом значении одноглазого Лиха см.: В. Я. Пропп. Указ. соч., стр. 59.

К числу мифологических эпитетов типа *одноглазый*, где один понимается как n—1 при n=2, относится эпитет *однорогий* в применении к турице (*златорогая турица да однорогая*) и турам (*златорогие туры да однорогие*) в архаичном зачине былины «Василий пьяница» [Григорьев, III, № 15 (319)]; (о мифологическом образе тура см. выше, в разделе об уровне I-RS у балтийских славян, а также ниже, в связи с символикой весны, ср. также многочисленные типологические параллели, относящиеся к символу единорога).

С описанными формулами и противопоставлениями, относящимися к парным симметричным предметам, связана частая операция разделения на две половины, имеющая ритуальный характер (и часто относящаяся к непарным частям тела: животу, голове и т. п.) в заговорах типа: *Много на дубе цветочков, много на голове волосочков, возьми* полволоска. *Много у живота кровищи — возьми* полкровика, оставь полживотины, Попов, № 56, ср.: *возьми свой чемерище из раба (имя), из головы, из* — полголовы, *из живота, из* полживота, *из рук, из* полурук, *из костей, из* полукостей, *из жил, из* полужил *и изо всего человеческого тела белого*. Там же, № 57. Ср. эпическую формулу разрывания противника пополам:

Хватил за ногу, на другу наступил,
На́ полы Сокольничка разорвал.
Половину бросил в Сахатарь-реку,
А другую оставил на своей стороны;
«Вот тебе половинка, а мне другая:
Разделил я Сокольничка — охотничка!»

(Рыбников I, № 199, строки 198—203)

В былине «Михайло Поток» за таким разделением (змееныша) пополам следует применение живой воды (см. выше, в разделе о противопоставлении жизнь—смерть).

Деление пополам, складывание по формуле n+1, вычитание по формуле n—1 и другие операции, связанные с описываемыми противопоставлениями, находят широкое отражение в фольклорных текстах, относящихся к счету (ср. Садовников, № 2370: *У полусемых мышей Много ли ног да ушей*, № 2374: *Летела стая тетеревов, села на рощу деревов; по* двое *на дерево сядут* — одно *дерево* лишне, *по* одному *сядут* — один *тетерев* лишний и т. п.), в играх (ср. с приведенным текстом упомянутое выше лишний в играх) и т. п.

Из описанного следует, что противопоставление n—n—1 может быть истолковано как противопоставление целого нецелому (лишенному какой-либо части). Важность этого противопоставления подтверждается как уже отмеченными фактами (см. о функции *целющей* воды выше, в связи с противопоставлением живого и мертвого), так и типологическими данными, объеди-

няемыми логикой партиципации. В ряде случаев противопоставление целого (как состоящего из положенного числа частей) нецелому (как лишенному одной из необходимых частей) несколько оттесняет в сторону противопоставление чет—нечет, ср. сказанное выше о роли таких чисел, как три и семь, и их использование в славянском фольклоре при построении целых комплексов действующих лиц (отчасти мифологических): три богатыря, семеро братьев ветров (в том числе дни недели в загадке. Садовников, № 2024), трижды семь раз, тридцать слов, стихов, молитв, запоров, ключей (см.: Майков, № 2 и др.), тридцать три богатыря (в сказках), святых (в заговорах), семьдесят семь братьев (ср.: Там же, № 21), составов, жил, святых, лихорадок (ср.: Там же № 7 и др.) и т. д.; шесть серболужицких королей, семь дев в серболужицких сказках и т. д. Ср. характерное место в былине, построенное по формуле n+1

Их двенадцать-то богатырей,
Илья Муромец да он тринадцатый
(Гильфердинг, II, № 75, строки 254—255)

Следует отметить, что некоторые из мифологических числовых констант осмыслялись по той же формуле n+1 (ср. выше 3=2+1: трехглазый и т. п.) и 7=6+1, см. выше об описании битвы с семиглавым змеем, а также загадку, где семь дней недели описываются как сочетание шести с одним отмеченным:

В кажом кошеле
По шести яиц,
А седьмое красное
(Садовников, № 2009) [71]

Выше (в разделе о противопоставлении жизнь—смерть) уже отмечалось сходное построение двучленного акта окропления живой водой (в противоположность трижды повторенному выпиванию воды, которое может лишить силы), ср. выше об использовании живой воды после разделения пополам.

Указанные противопоставления и связанные с ними операции выступают на низших уровнях в суевериях, гаданиях, пословицах [72], детских играх и считалках, причем, как правило, таким

---

[71] Ср. в заговорах: *замкни все болезни за три двери, за четыре замка*. Майков, № 129 (где за n равным 3, следует n+1, т. е. 3+1=4, вопреки здравому смыслу). Ср. также формулу *на все* три четыре *стороны*, см. ниже о противопоставлениях восток — запад и север — юг.

[72] Ср., например, *В чох, да жох, да в* чет*—не больно верь*. Даль, Пословицы, VII, 196; Чет (*по частоколу, или полен в' беремени*), *девке замуж идти*, нечет — *маком сидеть*. Там же, VII, 17 (но ср. несколько необычное: *Свадебный поезд выезжает* нечетом. Там же, 12); Покойник *глядит* одним глазом (=высматривает другого). Там же, 191; Первый *блин за упокой* (*на масляне*). Там же, 192; Первый *блин в сочельник овцам* (от мора). Там же, 193; *Нитку* первосученку

образом, что с **четом** и **целым** связывается удача, а с **нечетом** и **отсутствием целого** — неудача, несчастье [73]. На основании разнородных данных, приведенных выше, можно отчасти реконструировать соотнесение некоторых элементов уровня I-RS с определенными днями недели и в связи с этим различение счастливых и несчастливых дней недели [74]. Сохранились достаточно древние свидетельства (правда, приуроченные к локальным традициям у западных славян) о соотнесении двух первых четных дней соответственно с Прове (вторник) и с Перуном (четверг [75], см. выше о его полабском названии). В восточнославянской традиции, напротив, известно о приурочении Мокоши или соответствующего женского существа к нечетным дням — среде или пятнице, считающимися несчастливыми днями, как и другой нечетный день — понедельник [76]; сохранились также свидетельства,

---

пряха должна сжечь и съесть. Там же, 195; *Против сердца* **две** *иглы накрест сохраняют от порчи.* Там же, 195; *Троица троицей, а* **трех** *свечей за стол не ставят.* Там же, 192; **Тринадцатый** *за стол не садится.* Там же, 192, и т. п.

[73] См. у А. А. Потебни («О доле», стр. 194—195), где отмечается, что несчастье представляется нечетным несчастным числом, и в связи с этим предлагается объяснение этимологии славянского *лихо* в сопоставлении с лит. *likimas* 'остаток', 'конец', 'судьба', 'смерть' (ср. *likti*). Эту точку зрения, если исключить другие этимологии, можно было бы подкрепить данным выше анализом сказки о Лихе. Ср. также четные часы в заговорах: *...так бы прилегли ко мне, рабу Божию (имярек), у нее рабы Божией (имярек) думы и мысли на всяк час... и по все* **четные** *во все двадцать четыре часа всегда...* Майков, № 12.

[74] Ср., например, «Пословицы...» Даля (VII, 200), где к каждому дню недели приурочено определенное предсказание. Иногда различение счастливых и несчастливых дней недели трансформируется в различение дней, когда рождаются девочки (*среда, суббота, недеља* — все женского рода), и дней, когда рождаются мальчики (остальные дни), см.: E. Schneeweis. Указ. соч., стр. 40; Е. Ф. Карский. Указ. соч., т. III, стр. 212 и след.

[75] Ср. данные о «четверговых» ритуальных предметах и Великом четверге у Г. Попова (указ. соч., стр. 263), а также подробное перечисление различных поверий, связанных с четвергом, у С. В. Максимова («Крестная сила». Собрание сочинений, т. 17. СПб., [1912], стр. 101—103 (о роли четверга в масленичных обрядах см. там же, стр. 69 и 79)). В западнославянской традиции особая роль четверга подтверждается и сербо-лужицкими свадебными обрядами; см.: L. Haupt, J. E. Schmaler. Указ. соч., II, стр. 249. Ср. также о четверге как счастливом для свадьбы дне: E. H. Meyer. Deutsche Volkskunde, 1921, стр. 174; П. Мантейфель. Досуг при свете лучины. М.—Л., 1964, стр. 46.

[76] В русской народной демонологии понедельник, среда и пятница (т. е. нечетные дни) являются несчастливыми, например, в понедельник и среду после «зеленой», или Троицкой недели, на работающего человека нападают русалки или просто пугают его; правда, иногда это относится и к четвергу после Троицких святок (см.: Д. К. Зеленин. Указ. соч., стр. 140, 173, 177 и 195; С. В. Максимов. Неведомая сила. Собрание сочинений, т. 18. СПб., [1912], стр. 275). Ср. о ритуальных действиях, приуроченных к «Prva sreda» в каставщине: I. Jardas. Указ. соч., стр. 49—50. Относительно «Великой Пятницы» как крестьянской (языческой) святой ср. также: С. В. Максимов. Крестная сила, стр. 113 (см. там же, стр. 79, о связи «Сударыни Масленицы» с пятницей). — О роли понедельника см.

позволяющие связать неделю с Бабой-Ягой или другим, подобным ей, женским (вероятно, отрицательным) существом [77]. Таким образом, намечается возможность связать противопоставление чет—нечет с противопоставлением доля—недоля, мужской—женский. Вместе с тем противопоставление чет—нечет связано со всеми бинарными противопоставлениями, рассматриваемыми в этой работе, и может быть истолковано как их наиболее абстрактное числовое представление. Косвенным аргументом в пользу того, что указываемые здесь элементы противопоставлений рассматривались как пары, могут служить лингвистические данные, ср. наличие форм двойственного числа типа *Paralis*, сложные слова типа *dvandva*, где членами являются элементы противопоставлений (например, земля—небо, день—ночь и т. д.), а также синтаксические сочетания тех же элементов в смежных узлах дерева предложения (см. ниже). На основании архаичных фактов таких языков, как древнеиндийский, сходные отношения можно предположить и для праславянского, где в таком случае противопоставление чет—нечет могло выражаться и языковыми средствами.

II. 4. ПРАВЫЙ — ЛЕВЫЙ

Это противопоставление в связи с элементами уровня I-RS в явном виде выступает в ритуале, связанном с процедурой гадания у балтийских славян. Речь идет о гадании, в котором участвует конь Свентовита. В структуре этого гадания, если конь оступается на правую ногу, это знаменует счастье, удачу; если конь оступается на левую ногу, это означает несчастье, неудачу [78], т. е. противопоставление правый—левый оказывается связанным с основным противопоставлением счастье—несчастье, доля—недоля. Сходным образом могут быть истолкованы и данные, относящиеся к гаданию с помощью коня Сварожича—Радгоста (см. выше) [79].

Использование данного конкретного пространственного противопоставления обнаруживается и в ритуалах, так или иначе отраженных или предусмотренных заговорами. Здесь обычно

отрывок из сатирической песни о днях недели. «В понедельник — на могильник» («Записки русского географического общества по отделению этнографии», т. I, 1867, стр. 667). Вместе с тем известны отдельные случаи, когда нечетные дни не связываются с отрицательным значением, ср. *Polevanyj ponedilok* в Закарпатье (см.: P. Bogatyrev. Actes magiques, rites et croyances en Russie subcarpatique. Paris, 1929, стр. 75). О персонификации дней недели у сербов см.: E. Schneeweis. Указ. соч., стр. 19 и след.

[77] См.: А. А. Потебня. Баба-Яга.

[78] Удивительную параллель можно найти в описанном Генрихом Латышом в его «Хронике» эпизоде гадания у ливов, когда положительный исход гадания определился тем, что конь наступил на копье правой ногой, или «ногой жизни», и Теодорик был помилован.

[79] На уровне I-RS у балтийских славян различение правой и левой сторон отмечается и в описаниях идолов Свентовита и Поренута.

даются инструкции относительно направления движения направо или налево, что связано соответственно с удачным или неудачным исходом (или с полнотой исцеления: *утоли мою боль... так* в правой *стороне, так и в* левой, Попов, № 63); в аналогичных контекстах в ряде заговоров выступает движение в восточную или западную сторону (ср. ниже о противопоставлении восток—запад в связи с противопоставлением правый—левый). Такие инструкции могут быть даны либо в прямой форме (пойди туда-то, сделай то-то и т. д.), либо в форме прямой речи того, кто выполняет подразумеваемую инструкцию (я пойду туда-то, сделаю то-то и т. д.). С различением правого и левого пути в ритуале, отраженном в заговорах, и с выбором между правым и левым, который отражен в гадании [80], связан мотив выбора дороги, который в наиболее явном виде выступает в сказке, а в осложненном (обычно три дороги) — в эпосе былинного типа. При этом движение по правой дороге связано с удачей, по левой — с неудачей, ср. ... *приезжают они на распутье, и стоят там два столба. На одном столбу написано: «Кто* вправо *поедет, тот царем будет»; на другом столбу написано: «Кто* влево *поедет, тот убит будет»*, Афанасьев, № 15 (ср. также выше противопоставление правый—левый в связи с сильной и бессильной водой). В былинах достижение удачи или неудачи часто связано с ездой по прямоезжей или окольной дороге (см. былину об Илье Муромце и Соловье-Разбойнике). Когда же в былинах появляется мотив трех дорог, то обычно две крайние дороги (первая и третья, а иногда вторая) можно рассматривать как связанные с древним противопоставлением типа доля—недоля, жизнь—смерть [81], ср.:

Да наехал на дороге горюч камень,
Да на камешке подпись подписана:
«Старому-де казаку да Илье Муромцу
Три пути пришло, дорожки широкие:
А во дороженьку ту ехать — убиту быть,
Во другую-то ехать — женату быть,
Да во третью-то ехать — богату быть.

(Гильфердинг III, № 221)

В отчетливом виде противопоставление двух крайних дорог — правой и левой — в связи с конем (ср. выше о гаданиях у балтий-

---

[80] О гадании с двумя значениями (правый — хорошо, левый — плохо) см.: L. Niederle. Указ. соч., стр. 228—229; о некоторых приметах, предполагающих ту же модель, см.: Н. И. Костомаров. Указ. соч., стр. 154.

[81] Ср. в заговорах: *по правую сторону стоит Пресвятая Богородица, а по левую лежит мертвец...* Майков, № 220 и др.

ских славян) и конской долей—недолей (сыт—голоден) выступает в былине «Саур Леванидович».

А от той часовни три дороги лежат;
А и перва дорога написана,
А написана дорога вправо;
Кто этой дорогой поедет,
Конь будет сыт, самому — смерть;
А другой крайней дорогою левою:
Кто этой дорогой поедет,
Молодец самбудет сыт, конь — голоден.

(Кирша Данилов, № 25, строки 117—124)

Символика эпитетов правый—левый в эпосе отчетливо сохраняется и при описании сражения с Соловьем-Разбойником, у которого Илья Муромец выбивает право *око со косицею*, после чего пристегивает его ко правому *ко стремечку булатному* (Гильфердинг II, № 74, строки 84—86 и дальше); ср. в былине о Добрыне и Змее: *А садил же он Забаву на* правб *стегно* (Гильфердинг I, № 5, строка 325) и т. п. Характерна также былинная формула, где речь идет о *правой* руке и *левой* ноге у героя (например, Ильи: Рыбников I, № 199, строки 127—128) или его врагов (например, Марков, № 108, строки 15—18), ср.: *ножкой* левой *проступилася, ручкой* правой *промахнулася*, Плачи Карелии LIV, строки 173—174; ср. в сказках: *на первом перевозе отсекут тебе* правую *руку, на втором* — левую *ногу* (Афанасьев, № 173) — вновь в связи с мотивом целющей воды; ср. в той же сказке формулу: *махнул царевич мечом* направо—налево, *перебил всех перевозчиков* и сказочную формулу: *Он заглянул в* левое *ухо, выглянул в* правое — *стал молодец молодцом*, Афанасьев, № 139, *Улізь же мені у* праве *ухо, а у* ліве *вилізь*, Афанасьев, № 99, где этот мотив [82] вновь связывается с конем — здесь с лошадиной головой.

На самых низших уровнях противопоставление правый—левый остается актуальным в суевериях и приметах и отражено в очень большом количестве примеров [83]. В некоторых из них

---

[82] Типологическую параллель этому мотиву см., например: А. А. Попов. Долганский фольклор. Л., 1937, стр. 101 (змей дует герою в левое ухо, после чего тому открывается язык птиц и рыб).

[83] Обычно они строятся по образцу: *кога играе на човек десното око, било на арно, а кога левото — на лошо* (см.: СбНУ, кн. VII, 1891, стр. 196: из Охриды). Ср. по этому поводу огромный материал в трепетниках (как русских, так и южнославянских), где использование противопоставления правый — левый в приметах встречается намного чаще, чем что-либо иное. Многочисленные примеры см.: М. Н. Сперанский. Указ. соч. — Лужицкие приметы, в которых с правой стороной (ухом, глазом) связано что-либо хорошее, описаны в кн.: L. Haupt, J. E. Schmaler. Указ. соч., стр. 260; — указанная там же (стр. 259) лужицкая примета, видящая неблагоприятное предзнаменование в месяце с левой стороны, соответствует русской примете, неоднократно использовавшейся Пушкиным

сохраняется связь членов этого противопоставления с элементами высших уровней, хотя эти последние элементы оказываются замещенными более поздними христианскими представлениями, ср. *Не плюй направо — там Ангел-хранитель, плюй налево — там дьявол*. Даль. Пословицы, VII, стр. 204; или инструкции при исполнении заговора: *произносит следующие слова трижды, . . . отступая шаг назад и плюя через левое плечо. . .* Майков, № 58. Связь с ритуалами, отраженными в заговорах, выступает не только в самой форме инструкции, но и в отнесении противопоставления правый—левый к парным частям тела, ср. серию пословиц: Правая *ладонь зудит — получать*, левая — *отдавать деньги*; Правая *ладонь к прибыли*, левая — *к убытку*. *Грешно обувать* левую *ногу наперед* правой; Правая *нога в дороге озябнет прежде* левой *к добру*; Левый *глаз к слезам свербит*, правый — *на любого глядеть*; Правая *бровь чешется — к свиданию с другом*, левая — *с лицемером*; Правая *бровь свербит — хвалят*, левая — *бранят*; *В* правом *ухе звенит — добрый помин*; *в* левом — *худой* и т. д. Даль. Там же, стр. 200, 201, 203. При разнообразии конкретных форм выражения данного противопоставления в его соотнесении с разными реализациями основного противопоставления доля—недоля остается неизменным соотнесение правого с долей, левого — с недолей. Специфический случай, подтверждающий излагаемую здесь общую схему противопоставлений, представляют те же приметы, где оппозиция правый — левый соотнесена с оппозицией мужской — женский, ср.: *Лоб свербит—челом бить*: с правой *стороны* — мужчине, *с* левой — женщине; Правая *бровь чешется — кланяться* мужчине, левая — женщине. Даль. Там же, стр. 200; Правую *половину косы заплетает жених*, левую — *сваха*. Там же, стр. 11; ср., наконец, инструкцию, содержащуюся в причитании невесты в первый день сватовства: *Уж* мужицкий *пол стань на* праву́ *руку́*, Женский *пол стань* на леву́ *руку́*, Русские плачи Карелии, стр. 210, LIII, строки 45—46.

Связь этих двух последних противопоставлений отражена также в памятниках эпического творчества, причем особый интерес может представить соединение женского, левого и отрицательного начал, например, в былине «Алеша и Тугарин», где княгиня *обрезала рученку* левую (Кирша Данилов, № 19, строка 219); эти подробности, касающиеся отрицательного женского персонажа, отличают его от обычных мужских героев былин,

(в «Евгении Онегине», в стихотворении «Приметы»). Некоторые индоевропейские параллели пониманию левого как неблагоприятного были отмечены А. А. Потебней («Из записок по теории словесности». Харьков, 1905, стр. 467); ср. там же (стр. 235) о Гомере и о связи левого и севера (стр. 443) ср. также скр. *dakṣiṇa* 'правый, благоприятный, счастливый, южный' и т. п. Ср.: И. И. Срезневский. Словарь древнерусского языка, III, стр. 475.

по отношению к которым говорится о правой руке (ср., например: *А как тут Садко новгородского как чесуло в плечо да во* правое. Гильфердинг. I, № 70, строка 478). Показательно также то, что при произнесении заговора знахарка указывает левой рукой на свайку и дует на левую сторону (Попов, № 73). Архаичность этого мотива подтверждается разительными типологическими аналогиями [84]. Характерно, что он отражается даже в таких эпических текстах, где содержательные противопоставления сильно выветрились, став элементом стилистического орнамента [85], ср. северновеликорусскую былину-балладу о Василии и Софии: Василия *хоронили по* праву *руку, а* Софею *хоронили по* леву *руку*. Астахова, 708—711 [86]. В подобных свидетельствах можно найти, во-первых, отражение указанных противопоставлений не только в ритуале, но и в конкретных пространственных соотношениях между объектами, связанными с системой RS (ср. выше об отражении противопоставления правый — левый в структуре святилищ у балтийских славян; особенно в связи со структурой храма в Арконе и в Ретре), а во-вторых, подтверждение связи этого противопоставления с социальной иерархией (обнаружение связи противопоставления мужской — женский с противопоставлением правый — левый может быть использовано и при истолковании указанных выше синтагматических отношений восточнославянских элементов уровня I-RS, где женское божество Мокошь обычно следует за всеми мужскими божествами). Связь данного противопоставления с социальной иерар-

---

[84] Особый интерес в этой связи представляют данные, приведенные в статье Меггитта (M. J. Meggitt. Указ. соч., стр. 209, 216, 219, 223 и примеч. 23), где показано, что цитированная выше схема противопоставлений в системе RS у маэ, связанная прежде всего с пониманием женского как враждебного (и с соответствующими табу, в том числе при инициации), включает отождествление женского с левой рукой и левой стороной (в том числе помещения) и мужского с правой рукой и правой стороной. В свете этих типологических сопоставлений крайне интересно то, что упомянутая выше литовская сказка «Apie prakeiktą pilį», где отчетливо выражены следы ритуала инициации и соответствующие запреты, содержит четкое деление помещения на левую и правую стороны и запрет семи мальчикам (проходящим посвящение в лесном доме в возрасте от 7 до 14 лет) смотреть в правую дверь; до этого такой же запрет мышь (она же молодая девушка) излагала мужчинам, оказавшимся в том же доме (ср.: A. Schleicher. Указ. соч.; A. Leskien. Litauisches Lesebuch. Heidelberg, 1919, стр. 4: *tikt ant dešinės šale buto pro tas duris jie dėl dievo neturį atsivėrę žiurėt* и т. д.). Из других типологических параллелей следует отметить также роль противопоставления правый — левый в системе RS у йоруба (см.: E. Cassirer. Указ. соч., стр. 112).

[85] Ср. стилистический анализ былины у Р. О. Якобсона («Поэзия грамматики и грамматика поэзии». «Poetics». Warszawa, 1961, стр. 401 и след.); ср. также чисто стилистическое использование параллелизма *z* ljewej *tej ručku — z* prawej *tej ručku* в верхнелужицкой песне (L. Haupt, J. E. Schmaler. Указ. соч., I, стр. 78).

[86] См.: А. Астахова. Былины Севера, II. М.—Л., 1951.

хией, основанной на старшинстве, т. е. противопоставлении 16 b. предок—потомок и 16a. главный—неглавный, видна из былинных формул, где старшая (мать) помещается по правую руку, младшая (жена) — по левую.

А у той ли у правыя у стрéмены
Провожала его тут родитель матушка,
А у той было у левыя у стрéмены
Провожала-то Настасья да Микулична.

(Гильфердинг I, № 5, строки 40—44)

Ср. в нижнелужицкой песне:

To žgan ńedejš byś słužabnica,
Ty dejš byś mója ejgin knini.
Ty dejš mje sedaś za mójim blidom,
Za mójim blidom na pšawym boce.

(L. Haupt, J. E. Schmaler II, № XVI, строки 29—32)

Данное противопоставление могло быть связано и с отношением порядка появления во времени (раньше — позднее, ср. выше о месте Мокоши в перечислениях).

Противопоставление правый—левый могло использоваться и в абстрактном смысле, превращаясь в противопоставления правда—кривда, правота—неправота. Связь элементов пространственного противопоставления с элементами абстрактно-юридического противопоставления отражается в некоторых сказках, из цикла о правде, о кривде, ср.: *чья* правда? *Кто виноват останется, у того отобрать все деньги и обрезать* правую *руку*. Афанасьев, № 118; *я между двух мужиков спор решил в противную сторону, и у* правдивого *руку отрезал*. Там же (ср. сказанное выше о лишении одной из парных частей тела). Та же связь элементов этих двух противопоставлений доказывается такими пословицами, как: Правая *рука всегда* правее: Правша левшу *вперед не пустит*. Даль. Пословицы I, стр. 170; *У кого ухо горит, про того говорят: правое — правду, левое — ложь*. Там же, VII, стр. 201, и др. Тем не менее, на уровне сказок и на низших уровнях, отраженных в пословицах, в абстрактно-юридическом плане выступает как самостоятельное противопоставление правда—кривда[87], где второй элемент не

---

[87] Ср. знаменитый отрывок из Голубиной книги:

Это не два зверя собиралися,
Не два лютые собегалися:
Это Кривда с Правдой сходилася,
Промежду собой они бились-дрались.
Кривда Правду одолеть хочет;
Правда Кривду переспорила.
Правда пошла на небеса,

соотносится непосредственно с элементом левый, что делает возможным и переосмысление первого элемента (правда) как некривого, т. е. прямого (см. выше о противопоставлении прямоезжего пути окольному в былинах, а также многочисленные пословицы типа: *Где виден путь* прямой, *там не езди по* кривому, или *Незнаемая* прямизна *наводит на* кривизну). Самостоятельность противопоставления правды — кривды особенно отчетливо проявляется в сказочных мотивах [88], где оба элемента персонифицируются и парадигматические отношения между ними отображаются в синтагматических, сюжетных (ср. Афанасьев, № 115—122, где, в частности, неоднократно фигурирует *встреча*, см. о *доле*). Противопоставление правды — кривды в ряде фольклорных материалов (вплоть до пословиц и поговорок [89]) связывается с противопоставлениями верх — низ (см. ниже), небо — земля и доля — недоля; ср., например: Правда *живет у Бога, а* кривда *на земле.* Даль, I, стр. 174 (ср. приведенный выше отрывок из Голубиной книги); чешск. *Pravda jest dítě boží.* Čelakovský, стр. 80 и др. Таким образом, правда, как и доля (ср. выше о юридических представлениях, связанных с последней), зависит от главного элемента уровня I-RS, насылается и распределяется им; ср. также материалы, позволяющие реконструировать соответствующие ритуалы: Божий суд, с целью установления виноватого, клятвы с божбой, где присягают на правду, и целый пласт формул, связанных с противопоставлением правда — неправда [90], правда — ложь, причем второй член противопоставления может персонифицироваться. Этот круг

К самому Христу, Царю небесному;
А Кривда пошла у нас вся по всей земле,
По всей земле по свет-русской
. . . .
Кто не будет Кривдой жить,
Тот причаянный ко Господу. . .

(см.: «Чтения в Моск. об-ве истории и древностей росс.», 1849, № 9), на основании которого, в частности, можно установить связь правды с небом, а кривды с землей.

[88] Ср. верхнелужицкую сказку: «Prawo pšeco prawo wostańe»; где повторяется характерный мотив, сформулированный в ее заглавии, ср. neprawo *za* prawo *ščinić* и т. п. (см.: L. Haupt, J. E. Schmaler. Указ. соч., II, стр. 181—188; ср. пословицу № 73, стр. 196).

[89] Ср. народные представления о кривой неделе и кривой среде, связанных с русалками, и противопоставленной им правой среде, совпадающей с праздником Преполовения. В кривую среду или неделю рождается уродливый скот или уродливые дети, в правую среду, наоборот, уродства исправляются (см.: Д. К. Зеленин. Указ. соч., стр. 186—187).

[90] Ср. известное исследование Х. Фриска об отражении этих представлений и формул в индоевропейских языках. См. также: А. А. Потебня. Из записок по теории словесности, стр. 466 и стр. 413 (о правде в значении *речь*).

материалов связывается с основным противопоставлением правый — левый с помощью формул типа: *Даю руку свою на отсечение*; *Хоть правую руку отрубить* и т. д. (ср. выше о сказке, где отражается связь отрубания правой руки с противопоставлением правда — кривда). Связь с противопоставлением жизнь — смерть видна из таких былинных формул, как слова князя Владимира в былине о Добрыне и Дунае:

А как по Господу судить, так нать живому быть,
Как по кривде судить, да быть убитому;

(Григорьев III, № 17 (321)8, строки 298—299)

II. 5. ВЕРХ — НИЗ

В связи с уровнем I-RS противопоставление верх — низ выступает в трех разных аспектах. Прежде всего элементы уровня I-RS противопоставлены коллективам, которые их почитают, как находящиеся наверху тем, которые находятся внизу. Во-вторых, элементы уровня I-RS противопоставляются элементам низших уровней (особенно тех, которые связаны с отрицательным началом) по признаку быть наверху — быть внизу. И, в-третьих, противопоставление верх — низ иногда оказывается существенным для различения объектов внутри уровня I-RS. Эти обстоятельства объясняют и то, что многие элементы уровня I-RS в ритуале или в связанных с ним мотивах приурочены к верху, и, в частности к таким его конкретным воплощениям, как небо (ср. ниже о противопоставлении небо—земля), вершина горы (Перун [91] и другие боги, идолы которых были поставлены Владимиром на горе над Днепром; Триглав, святилище которого находилось на главном из трех холмов: Белбог и Чернобог, связываемые у лужичан с двумя горами, и т. д.), дерево (или, если говорить о его частях, вершина дерева). Такое предпочтение верху, возвышенным местам, которые почитаются святыми, в отличие от низа, считающегося нечистым (впрочем, есть и исключения, ср. предание о Лысой горе или заклятых горах как средоточии нечистой силы), сохраняется и в более поздней религиозной традиции, сменившей языческую. Если верно, что идол Велеса в Киеве стоял внизу, на берегу Днепра, то противопоставление Перуна (и других богов) Велесу приобретает особое значение в связи с интерпретацией противопоставления верх — низ в мифологическом, социальном и географическом планах одновременно. В вырожденном виде противопоставление

[91] Любопытную типологическую параллель Перуну представляет айнский *Канна-камуй* 'бог грома', о котором сообщается, что верхний бог и его голос (т. е. гром и бог грома) находятся на «горе», см. о сочетании *Канна-камуй-фуми-ан* „гром гремит = раздается голос бога грома" (М. М. Добротворский. Айнско-русский словарь. Казань, 1875, стр. 118 и др.).

верх — низ сохраняется и в сербской сказке, где говорится о Боге на небесах и Дабоге, царствующем на земле [92].

Противопоставление верх — низ оказывается чрезвычайно существенным для древнейших космогонических представлений, относящихся как к сотворению мира, так и к описанию структуры вселенной. Эти представления, разделяемые древними славянами с рядом других народов (индоевропейских и неиндоевропейских) отразились в некоторых архаичных текстах типа сказок, колядок и т. д.; ср. приведенные выше колядки, заговоры, загадки о мировом дереве, а также колядки о сотворении мира, замечательные тем, что в них даже для времени до разделения земли и неба можно вскрыть противопоставление верх — низ в виде различения моря и дна моря, причем это последнее служит для образования дальнейших рядов противопоставлений (земля, небо и т. д.) например:

Втоди не було неба, ни земли,
Неба, ни земли, ним сине море,
. . . .
Спустиме ми ся на дно до моря [93]

Поскольку противопоставление верх — низ не исчерпывается противопоставлением небо — земля, могут возникать более сложные космогонические представления, когда при противопоставлении земля — подземное царство (ср. выше о Триглаве) земля связывается с верхом, а подземное царство с низом. Аналогичным образом в текстах типа: *пошлю сокола да повыше неба* надстраиваются новые небеса, причем каждое следующее является верхом по отношению к предыдущему (ср. также выше о небесном и подземном царствах, где находится местопребывание душ).

Указанное противопоставление верха низу проходит в архаичных представлениях о структуре макрокосма (мира в целом, мирового дерева и т. д.), микрокосма (человек [94]), социального коллек-

---

[92] При предположении о тождестве Дажьбога и Дабога отношение элементов в сербской сказке может рассматриваться как перевернутое противопоставление Дажьбога как предполагаемого воплощения небесного огня (солнца) Сварожичу как символу земного огня (под овином).

[93] См.: «Чтения в имп. Моск. об-ве истории и древностей росс.», 1864, I, 5. — Ср. также космогонические мотивы в загадках:

Во время оно
Увидало солнышко
В море дно
(Садовников, № 2189)

Какая земля раз свет *видела*, а *потом и не увидит* век? Там же, № 2190. У обеих загадок ответ: «Дно Чермного моря».

[94] На основании типологических, а также генетических соображений можно предполагать, что с противопоставлением верха низу, неба земле, связано и противопоставление мужского женскому; поэтому противопоставление мужских восточнославянских богов Мокоши могло бы интерпретироваться в связи с этими двумя противопоставлениями. Относительно типо-

тива [95] (строение последнего отражалось и в структуре поселения, ср. в связи со сказанным о противопоставлении Перуна Велесу, такие противопоставления, как кремль на возвышенности — низменная торговая часть города).

Обычно (до образования последующих более поздних представлений, предполагающих многоступенчатую структуру) первый член рассматриваемого противопоставления верх связывался с положительным началом, тогда как второй член низ — с отрицательным [96] (ср. земную или подземную природу тех элементов низших уровней системы RS, которые связаны с нечистью) [97]

II. 6 — 6а. НЕБО — ЗЕМЛЯ И ЗЕМЛЯ — ПРЕИСПОДНЯЯ

Сочетание этих двух противопоставлений, построенное таким образом, что земля является то вторым отрицательным, то первым положительным членом противопоставления, объясняется результатом двукратного применения процедуры различения по признаку верх — низ, описанной несколько выше (см. там же о противопоставлении верх — низ применительно к различению неба и земли).

Помимо фактов, указанных выше в связи с противопоставлением верха и низа, на уровне I-RS противопоставление небо — земля отражено в наличии двух групп богов, одни из которых связаны с небом («атмосферные» боги), а другие с землей (ср. Сваро-

логических аналогий противопоставлению горизонтальный — вертикальный (о плоти) в связи с противопоставлением мужской — женский (см.: M. J. Meggitt. Указ. соч., стр. 207 и 219). Другое отражение противопоставления верх — низ применительно к микрокосму — человеческому телу можно было бы видеть в отмеченной выше эпической и сказочной формуле, где соединяется *правая рука* (правый и верх) и *левая нога* (левый и низ), т. е. имеют место одновременно два пространственных противопоставления: правый — левый и верх — низ.

[95] Относительно типологически сходного противопоставления верх — низ, определяющего двучленную структуру коллектива племени виннебаго см.: C. Lévi-Strauss. Les organisations dualistes existent-elles?, стр. 100 и 119—120 (см. там же о трехчленной оппозиции небо — земля — вода, лежащей в основе этой двучленной).

[96] Существует немало примет, подтверждающих это: ср. запрет в определенные дни ходить вниз по деревне (так как все богатство утечет) или предзнаменование несчастья, если «полазник» идет сверху вниз, и счастья, если он идет снизу вверх и т. п. (см.: П. Г. Богатырев. «Полазник». . ., стр. B 252).

[97] В некоторых случаях данное противопоставление (как и многие другие, здесь изучаемые) теряет часть своей семантической ценности, превращаясь в способ организации текста на стилистическом уровне: ср. встречающееся в фольклоре разных славянских народов двучленное сочетание типа нижнелужицкого *górkam, dołkam* (L. Haupt, J. E. Schmaler. Указ. соч., II, № XXXII, строки 6—7; ср.: там же, I, № CCLV, строки 11—12), русск. *горы-долы* (например, в связи с противопоставлением мужской — женский в загадках: Садовников, № 1940; см. ниже о туре и турице как символах весны).

жича и Мокошь, которые в качестве земных божеств часто следуют друг за другом при перечислениях; к этой же группе могут быть отнесены некоторые природные боги балтийских славян, не связанные с солнцем). Небо и земля в древнейших индоевропейских представлениях, пережиточно сохранившихся в славянских фольклорных текстах, относящихся к низшим уровням системы RS, образуют пару связанных мифологических образов, в которой небу приписываются функции мужского начала (мужа, отца), а земле — функции женского производящего начала (жены, матери); ср. такие выражения, как *небо-батюшка*, *мать-сыра земля* или их сочетание — *небо-отец, а земля-мать*. Майков, № 253, подкрепленные большим количеством языковых и фольклорных примеров [98]. Такая парность неба и земли, вызывающая целые ряды противопоставлений (ср. день — ночь, солнце — луна и т. д.), неоднократно находила выражение в многочисленных заговорах, пословицах, поговорках, загадках и т. п.: *небо — отец, а земля — мать*. Майков, стр. 103 [99]; *два стоящих, два ходящих и два минующих* (ответ: *небо и земля, солнце и месяц, день и ночь*) [100]; *два стоят, два ходят, двое промеж ними часы стерегут* (ответ: *небо и земля, солнце и луна, день и ночь*); *два быка бодутся, вместе не сойдутся* (ответ: *небо и земля*) и др. (Даль, Пословицы, VII, стр. 216); с.-хорв. *земља тврда, а небо високо* и т. д.

На противопоставлении неба земле при введении некоторых персонажей, заимствованных из иных традиций, строятся целые тексты. Ср. характерный текст с сохранением древнего положительного значения неба и противопоставления его земле, уступающей ему при сопоставлении:

Петро каже: земля бильше;
Господь каже: небо бильше.
Посучимо шнур, змиряймо небо!
Небо бильше, що скризь воно ривне,
Земля маленька, що гори, долини,
Гори, долини, всяки могили [101]

---

[98] См.: А. Н. Афанасьев. Поэтические воззрения славян на природу, I. М., 1865, стр. 129 и след. — Эпитет *мать-сыра земля* представляет интерес для сравнения земли (как *сырой*) с Мокошью [ср. выше о соотнесении Мокоши с влажным, мокрым, сексуальным началом, с извержением мужского семени и о возможной этимологической связи с корнем слова *мок-рый*, *моча*, с одной стороны, и вероятную связь русск. *сырой* и родственных слов других славянских языков с дрисл. *súrr* 'кислый', *saurr* 'мужское семя', хеттск. *šeḫur* 'моча' (см.: E. H. Sturtevant. «Language», vol. 12, 1936, стр. 182—185), с другой стороны; наконец, ср. сопоставление *матери-сырой земли* и *Мокоши* с авест. *Ardvī Sūrā Anāhitā* (см.: R. Jakobson. Slavic Mythology. «Funk and Wagnall's Standard Dictionary of Folklore, Mythology and Legend», vol. I. New York, 1950)].

[99] См.: Л. Майков. Великорусские заклинания.

[100] См. ниже о взаимосвязи этих пар.

[101] Колядка, приведенная Н. И. Костомаровым (указ. соч., стр. 461). Ср.: *сокращали они небо и землю*. Попов, № 22 и т. д. Мотив шнура в свя-

Следует заметить, что во многих конкретных воплощениях противопоставления небо — земля отсутствует связь второго члена с отрицательным началом (например, в известном сербско-хорватском эпическом тексте о препирательстве земли с небом). Напротив, в целом ряде случаев земля связывается с положительным началом, являясь объектом ритуального почитания. Так бывает, когда земля является представителем всего противопоставления небо — земля в целом или когда речь идет о земле как первом члене противопоставления земля — преисподняя (ср. ниже о вырии). О почитании земли свидетельствует целый ряд эпитетов и особых выражений, выступающих в качестве постоянных определений земли (*мать-сыра земля*, *святая земля*, где эпитет *святая* сохраняет весьма древнее значение, *богатая земля*, в частности, в эпических и свадебных приветствиях и т. д.)[102]. Ритуальная роль земли подтверждается существованием клятв, скрепленных землей (имеются различные степени связи клятвы с землей — от чисто словесных упоминаний земли при клятве до ее сыпания сквозь пальцы и поедания, ср. также русские заговоры, сказки)[103], особой формой исповеди земле, существующей у некоторых сект[104], гаданиями с помощью земли и праха, древность которых подкрепляется старыми свидетельствами (ср. Титмар) и т. д.[105]. Отнесение земли к одному из уровней системы RS у древних славян выводится не только из многочисленных косвенных данных, но из непосредственных указаний на это: *то они все богы прозваша*, солнце *и* мѣсяць, землю *и* воду, *звѣри и гады*. Хождение богородицы по мукам).

Связь человека с землей, широко представленная в других древних индоевропейских традициях (ср., с одной стороны, гимны о пуруше в Ригведе и Атхарваведе или аналогичные представле-

---

зи с космогоническими мотивами в шаманских комплексах представлений (правда, в несколько измененной функции) см.: M. Eliade. Spiritual Thread, *Sūtrātman*, *Catena Aurea*, «Festgabe für H. Lommel». Wiesbaden, 1960, стр. 47—56.

[102] Ср. указание Шейна на то, что самая страшная божба у белорусов та, которая произносится с землей во рту или в руке, а также выражения типа: *каб я скрозь земли праваліўся!*; *каб цябе маць-земля не носила* и т. д. (П. В. Шейн. Материалы для изучения быта и языка русского населения северо-западного края, т. II, СПб., 1893, стр. 512, 515). Ср. также покаяния в заговорах типа: *прости меня, матушка-земля, в чем я согрешил*. Майков, № 87.

[103] Много конкретных примеров, свидетельствующих о почитании земли см.: С. В. Максимов. Нечистая сила, неведомая сила. Собрание сочинений, т. 18, СПб., стр. 261 и сл.; ср. также: Д. К. Зеленин. Указ. соч., стр. 84—85.

[104] Ср.: Н. М. Гальковский. Указ. соч., т. I, стр. 58.

[105] Ср. эпические формулы типа:

Выскакивал из сырой земли
Как ясен сокол из тепла гнезда.

(Кирша Данилов, № 23, строки 268—269)

ния в Бундахишне, а с другой стороны, собственно языковые данные, подтверждающие производность названия человека от названия земли, например, лит *žmogus* 'человек' и *žemė* 'земля', при том, что название бога этимологически связано с названием неба), в славянском подтверждается многочисленными фольклорными данными вплоть до целых мотивов, находящих поразительные совпадения с указанными древнеиндийскими мотивами [106]. В таком случае можно предполагать трехчленную систему противопоставлений, при которой земля и человек положительно отмечены по сравнению с преисподней и мертвецом и отрицательно отмечены по сравнению с небом и богом или богами, ср. выше о трехчастности мирового дерева.

Специализированную форму второго противопоставления II. 6а. з е м л я — п р е и с п о д н я я можно видеть в славянских погребальных обрядах, где земля выступает в качестве естественного места захоронения для умерших своей смертью (ср. реконструкцию этого наименования в настоящей работе), тогда как умерших неестественной смертью («заложных») земля не принимает, и потому их хоронят в особых выморочных местах [107], так или иначе

---

[106] См. S. S c h a y e r. A Note on the Old Russian Variant of the *Purushasūkta*. — Aor, VII, 1935, стр. 319—323. Такие представления микрокосма (человека) через макрокосм и обратно находят интересные типологические параллели в архаичных системах RS, где человеческое тело рассматривается как главная движущая сила в мире (см., например, P h i l i p L. N e w m a n. Religions Relief and Ritual in a New Guinea Society, «American Anthropologist», vol. 66, № 4, part 2, August 1964, Special publication: «New Guinea», стр. 270) и в представлениях ребенка на начальной стадии развития, исследованных Пиаже (J. P i a g e t. Comments on Vygotsky's critical remarks concerning. «The Language and Thought of the child». The M. I. T. Press, 1962).

[107] Впрочем, ср. польские (и некоторые другие западнославянские) сказки и легенды о Владыке подземного царства — *Скарбнике*, где с ним связывается идея б о г а т с т в а (см., например: J. B a r a n o w i c z. Baśnie śląskie. Warszawa, 1957). Правда, нужно иметь в виду локальный и, возможно, относительно поздний характер подобных источников. Ср., например, характерный текст заговора № 360 из собрания Л. Майкова: *лежит гроб поверх земли; земля того гроба не принимает. . ., лежит в том гробе опивец зубастый, собой он головастый, как гадина, в гробу распластался, язык его в темя вытягался, . . . беру я, раб Божий, от* д у п л а о с и н о в а *ветвь сучнистую, обтешу арясину осистую, воткну еретнику в чрево поганое, в его сердце окаянное,* с х о р о н ю в б л а т е с м е р д я щ е м. . . На уровне эпических мотивов те же представления встречаются в былине о Добрыне и Змее, где содержится формула:

А не прижре матушка да тут сыра земля
Этой крови да змеиноя.

(Гильфердинг I, № 5, 273—274)

Ср. в этой же былине далее описание специального ритуала, необходимого для того, чтобы земля приняла змеиную кровь (после этого герой спускается в змеиные пещеры), стр. 281—294. Ср. также польск. диал. *žem ne pšyjeu̯a* (см.: H. B i e ń - B i e l s k a. Słownictwo Warmii i Mazur. Wierzenia i obrzędy. Wrocław, 1959, стр. 11).

связанных с преисподней или с водой (болота, овраги, колоды, стоячие воды, перекрестки дорог, край поля и т. д.). При этом такие покойники причисляются к нечисти: они либо вступают в сюжетные связи с нею, либо сами превращаются в представителей нечисти (упыри, колдуны, ведьмы, русалки, кикиморы и т. д.)[108]. В некоторых случаях земля выступает в качестве названия второго члена этого противопоставления (ср. *русалочки-земляночки*, приурочение которых к подземному царству видно из некоторых фольклорных текстов[109], а также из аналогий с другими видами нечисти, приуроченными к указанным выморочным местам; ср. также о *навках* в настоящей работе). С этим связано характерное для славянских языков образование названия *змей* от *земля*. Связь этих представлений долгое время сохранялась в фольклорных текстах, ср. приведенные выше формулы из былины о Добрыне и Змее, а также *змею подземельную*[110] из былины о Михайле Потыке, связанную с захоронением в колоде, с пожиранием мертвых и с живой водой; ср. также в русском причитании:

В подземельныи норы ключ наладился,
Где сидело это Горюшко великое.
. . . .
С подземелья злое Горе разом бросилось...[111]

Все три члена указанных двух противопоставлений связаны друг с другом тем, что между ними в принципе возможны переходы, ср. сказочные мотивы восхождения на небо, в частности, по растению, вырастающему до неба, например, старика (см. А. Н. Афанасьев, № 18, 19, 20[112]), и нисхождение сказочных и

Для реконструкции похоронных обрядов и связанных с ними представлений (о гробе как доме, жилье) особенно большой материал дают русские причитания.

[108] См.: Д. К. Зеленин. Указ. соч.

[109] Ср., например, песню, из которой видно, что русалки находятся внизу, у корней мирового дерева:

Русалочки-земляночки
На дуб лизли,
Кору гризли.
(Н. И. Костомаров, Указ. соч., стр. 483)

[110] Ср. в заговорах: *гад подземельный* (о змее). Майков, № 184; . . . *из белокаменной пещеры выходила. . . змея*. Там же, № 186; *лютая змея, у тебя дом в пещере*. Там же, № 187; *людоедица змея, чтоб тебе, проклятой, сквозь землю пройти*. Там же. № 190 и т. д.

[111] Е. В. Барсов. Причитания Северного края, т. 1, М., 1872, стр. 289—290.

[112] Этот мотив засвидетельствован также и в украинской сказке из прикарпатской области, хотя в ней иногда видели венгерское влияние, см.: A. Dömötör. Die ukrainischen Varianten des Märchens vom Baum, der bis zum Himmel reicht. «Studia slavica», t. X, fasc. 1—2. Budapest, 1964, стр. 181—187 (ср. там же о предлагавшемся некоторыми венгерскими учеными сближении героя сказки, который поднимается на дерево, растущее до неба, с мотивом шамана, совершающего культовые церемонии у мирового

эпических героев в подземелье (прохождение *сквозь землю*; ср.: Гильфердинг I, № 5, 790), а также мотив дерева, растущего от земли до неба, например выше: *и столба от земли до неба*, Попов, №105,[113] и еще одинаковостью некоторых черт структуры, в особенности крайних членов противопоставления, и целых мотивов, связанных с ними: ср. многоступенчатость неба и преисподней, наличие дверей или замка, которые отмыкаются ключом, одинаково по отношению к небу и к земле[114], часто наличие привратника или проводника (в этом случае, конечно, нередко наслаиваются более поздние религиозные и литературные представления). Особый интерес вызывает мотив отмыкания (отпирания) ключом неба, вырия и земли, имеющий широкие индоевропейские аналогии, а в славянской традиции представленный рядом поразительно совпадающих текстов на разных языках. Ср., например, моравскую песню, исполняемую на Смертной неделе, когда выносят чучело в белом платье, называемое Смертью или Мореной:

Smrtná neděla
Kams klíče poděla? —
Dala sem je, dala
Svatému Jiří.
Svatý Jiří vstává,
Zem odemykává,
Aby tráva růstla. . .
. . . .

дерева). Следует указать еще один архаичный мотив, связанный с человеком и деревом. Речь идет о висении некоторых святых на дереве типа мирового в ряде заговоров (например, Майков, № 107: *у этого Окиана стоит древо карколист; на этом древе карколисте висят: Козьма и Демьян, Лука и Павел, великие помощники. . .*; далее тот, кто произносит заговор, обращается к ним с серией вопросов), поразительно напоминающем практику шаманских висений на шаманском дереве и висение Одина на мировом дереве Иггдрасиле (Hávamál 138 и след.) с целью приобретения тайных знаний, см.: A. G. v a n H a m e l. Oðinn hanging on the tree. «Acta philologica scandinavica», VII, 1932, стр. 260—288; F. S t r ö m. Den döendes makt och Oðin i trädet. «Göteborgs högskolas årsskrift», LIII, 1947, стр. 1—91 и др. О мировом дереве см. также: С. М. Э й з е н ш т е й н. Воплощение мифа. «Театр», 1940, № 10, стр. 13—38 (статья представляет интерес как описание попытки художественной реконструкции образа мирового дерева на основе этнографических данных).

113 Это представление кое-где является живым и сейчас, например: *na środku stoi taki wielgi słup i koło niego się obraca niebo*, или *świat kręci się na stemplu*, или *niebo się kręci*, *cały świat się kręci na jednej stopie*, или *nėbųo śe ųobraca na śerǯyńu* и т. д. (K. M o s z y ń s k i. Указ. соч., cz. II, zesz. 1, стр. 18 и далее); Z. W ę g i e ł e k - J a n u s z e w s k a. Słownictwo Warmii i Mazur. Astronomia ludowa, miary czasu i meteorologia. Wrocław, 1959, стр. 7—8 и др.

114 Следует отметить стойкое сохранение этого мотива даже в тех местах, где в условиях чрезвычайно интенсивных языковых и культурных контактов трудно рассчитывать на сохранение архаизмов. Ср. мотив отмыкания неба на Спасов день у банатских болгар (см. К. Т е л б и з о в, М. В е к о в а - Т е л б и з о в а. Традиционен бит и култура на банатските българи.- СбНУ, кн. LI, София, 1963, стр. 175).

Smrtolenko, smrtolo,
Kams klíče děla? —
Dala sem jich, dala
Svatému Janu,
Aby otevřel
Do nebe bránu.
Dala sem jich, dala
Svatému Jiří,
Aby otevřel
Do nebe dveří,
Všelijaké kvíti
Kdě on ráčil jiti.
Kličnice z nebe,
My prosíme tebe
Až budem žiti,
Otevři nám nebe!
Jedny vrata otevři,
Druhe mečem podepři. . .[115]

В близкой части восточнославянской области сходный мотив представлен, например, в украинских веснянках:

Та Урай матку киче:
Та подай, матко, ключи,
Одимкнути небо,
Випустити весну [116].

Ср. отмыкание земли в сходном белорусском причитании:

Святый Юрий, божий пасол,
До Бога пашов,
А узяв ключи золотые,
Атамкнув землю сырусенькую,
Пысьцив росу цяплюсенькую
На Белую Русь и на увесь свет [117].

Ср. также:

А Юрью, мой Юрью!
Подай Петру ключи
Землю одомкнуци,
Траву выпусцици,
Статок накормици [118].

---

[115] См.: F. Sušil. Moravské narodní písne. Brno, 1859, стр. 678 и след. — Любопытный мотив открывания весной (на пасху) небесных дверей с помощью так называемого *gaiczka* отмечен в статье: M. Znamierowska-Prüfferowa. Niektóre zwyczaje Wielkanocne w okolicach Złotego Potoka pod Częstochową. «Lud Słowiański», t. I, zesz. 1, 1929, стр. B 72 и след. (ср. песню: *Gaiczek zieluny. . . Niebiosa sie otworzyły. . .*).

[116] См.: Н. И. Костомаров. Указ. соч., стр. 461 (ср.: *Святий Юрий — землю одмикае. . .* Там же, стр. 481).

[117] См.: «Пантеон», 1856, III, 5 (ср.: *Святый Юрей землю одмыкае*. Пинчуки, № 312).

[118] А. Н. Афанасьев. Поэтические воззрения . . . т. I, стр. 403—404.

Сходный текст мартовских обрядов известен и на Смоленщине:

Благослови, Боже,
Весну кликаць,
Зиму провожаць,
Лета дожидаць!
Вылети, сизая галочка,
Вынеси золоты ключи,
Замкни холодную зимоньку,
Отомкни цеплое летечко [119].

Мотив связи ключей с птицами и с летним царством — *вырием* (ср. *Урай*, *Юрий*, *Jiří* в приведенных текстах) отмечен и в украинском фольклорном тексте: *Колись було таке врем'я, шо усѣ звѣри и птици говорили чоловѣчим языком. Ключи од вырея були тогди у вороны, да вона прогнѣвила якось Бога, дак теперь ключи од вырея вже в сои* [120].

Относительно жителей Чембарского у. Пензенской губ. сообщалось, что, по их поверьям, Юрию (Егорию) *были даны* ключи от неба, и *он отпирает его, предоставляя силу солнцу и волю звездам* [121]. В его честь на Юрьев день совершается особый обряд, во время которого «окликают» священную молитву-песню, точно соответствующую приведенным выше:

Юрий, вставай рано — отмыкай землю,
Выпускай росу на теплое лето,
На буйное жито —
На ядреное, на колосистое [122].

Общеславянский характер подобных текстов подтверждается и южнославянскими параллелями. Ср. обращение Ильи-Пророка к Огняной Марии в сербской песне:

Молићемо Бога истинога,
Нек нам даде кључе од небеса,
Да затворим седмера небеса,
Да ударим печат на облаке:
Да не падне дажда из облака,
Плаха дажда, нити роса тиха. . .
Да не падне за три годинице,
Да не роди вино, ни пшеница [123].

---

[119] Там же, стр. 405. — Ср. ниже: о сходных мотивах в связи с весной в веснянках.
[120] См.: А. А. Потебня. Баба-Яга, стр. 100.
[121] С. В. Максимов. Крестная сила, стр. 154.
[122] Там же, стр. 155.
[123] Вук Караџић. Српске народне пјесме, II, 2—6.

К песенным текстам этого типа относится, наконец, болгарский вариант:

Да ми даде ключеви от небеси,
Да заключам мъгли и облаци;
Три години дош да не завърне,
Три години, сънце да н'угрева,
Три години ветер да не дува,
Да не се роди вино, ни жито [124].

Ср. также русскую заговорную заключительную форму: *ключ — небо, замок — земля*. Майков № 16 (ср. № 150 и др.), как и ряд других текстов заговоров типа: *И сойдет Никола милостив и снесет железа и поставит от земли до небес и запрет тремя ключами позолочеными. . .* [125] Мотив ключей и отпирания у древних славян, который в приведенных примерах и других, им подобных (см. ниже о символике весны), связан с небом и землей, весной-летом и зимой, относится также и к другим мифологическим представлениям (например, к членам противопоставления доля — недоля, счастье — горе, в заговорах, в частности, при родах; ср.: Майков, № 49 и т. д.). Весь этот комплекс находит поразительные соответствия и в более развитых индоевропейских мифологических системах, как, например, древнеиндийская, ср., в частности, функции открывания небесных врат у Индры, Варуны, Ушас и даже у некоторых абстрактно-религиозных понятий (Слово и т. д.); ср. также мотив открывания врат или дверей в связи с Аидом у древних греков (например, Θ 367: 'Αίδαο πυλάρταο, ср. λ 277 и др.) [126].

Данные соответствия позволяют реконструировать не только фрагмент праславянской системы RS и текст, его представляющий, но и существенное для установления параллелизма проти-

---

[124] Ср.: Д. и К. Миладиновци. Български народни песни. Загреб, 1861, стр. 27.

[125] А. Н. Афанасьев. Поэтические воззрения. . ., т. I, стр. 406—408, где даны многочисленные примеры такого рода из русских заговоров. Ср. еще несколько примеров мотива ключей, замыкания—отмыкания в заговорах: . . . *Када. . . тридевять ключей отомкнут. . . тада усе недуги подвинуцца*. Майков, № 219; *соборная церковь. . . от земли до неба покрыта медной крышею, затворена северскими вратами, заперта тридцатью замками*. Там же, № 200; *в руках Богородицы ключ, замок*. Там же, № 217; . . . *и запру и замкну в тридевять замков и тридевять ключей*. Там же, № 138; *ключи на небесах, замки достану, эти ключи и замки святыми молитвами замкну*. Там же, № 166; *стоит дом железный, медные вереи, серебряные ворота, золотые замки, замкам не отмыкаться*. Там же, № 173; . . . *летят три врана. . ., несут трои золоты ключи, трои золоты замки*; *запирали они, замыкали они воды и реки, и синие моря, ключи и родники*; *заперли они, замкнули они раны кровавые, кровь горючую*. Там же, № 154; . . . *замкни все болезни за три двери, за четыре замка*. Там же, № 126; *схвати с сердца мои ключи и замкни под церковь*. Там же, № 225 и др.

[126] См.: P. Thieme. Studien zur indogermanischen Wortkunde und Religionsgeschichte. Berlin, 1952, стр. 35 и др.

вопоставлений небо—земля, жизнь—смерть, весна—зима, близкое—далекое (о вырии) соотношение между этим праславянским текстом и ритуалом. Другие противопоставления (солнце—луна, день—ночь и т. д.), стоящие в одном ряду с противопоставлением небо—земля, в явственном виде названы в некоторых других, уже приведенных текстах.

II.7.8. ЮГ — СЕВЕР, ВОСТОК — ЗАПАД

Четыре члена этих двух противопоставлений в славянском фольклоре и ритуале нередко выступают в виде единого комплекса четырех сторон света (см. выше о связи этих двух противопоставлений в структуре святилища Свентовита [127], ср. их отражение в ритуалах, описываемых в заговорах, с описанием храмов в Арконе и Ретре, стоящих у моря и ориентированных на четыре стороны света, заговоры типа: *посмотря аз, раб Божий, на* все четыре стороны, *а есть на* восточной стороне Окиана моря, *на углу стоит* храм... Майков, № 43), а также заговорные [128] и эпические формулы, в которых участвуют четыре стороны (и соответственно четыре угла дома), из которых одна, восточная, является маркированной (как в только что приведенной цитате из заговора); поэтому, а также в силу особой роли числа три и понимания числа четыре как три плюс один (см. выше о формуле n+1), в таких формулах иногда выступают не четыре стороны, а три или три—четыре стороны, ср.: *Посмотрел на все на* три четыре стороны... *И повыскочил на* третью гору *на высокую, Посмотрел-то под* восточную *ведь* сторону... Гильфердинг II, № 75, 206—211. Сходным образом объясняется соотношение четырехчленного святилища Свентовита в Арконе с трехчленным святилищем Радгоста в Ретре, а также, возможно, с тремя холмами, на главном из которых находилось капище Триглава в Щецине. С противопоставлением чет—нечет связана такая редукция четырех членов указанных противопоставлений, когда с числом три, приуроченным и к сторонам света и к ветрам, связывается отрицательное значение, ср.: *На море на Океане,*

---

[127] Относительно структуры храмов и ориентации по четырем сторонам света на материале римской религии и других систем RS см.: E. Cassirer. Указ. соч., стр. 127 и след. — К отмеченной выше параллели многоголовых богов балтийских славян с Янусом в связи с проблемой ориентации в пространстве ср. замечания о трехглавом или четырехглавом Гермесе, трехглавость или четырехглавость которого помогала ему управлять всеми сторонами света (см.: J. P. Vernant. Hestia—Hermès, Sur l'expression religieuse de l'espace et du mouvement chez les Grecs. «L'homme», t. III, № 3, 1963, стр. 14, прим. 5).

[128] Ср. также заговорную формулу: *на все четыре стороны поклонюсь*, или примеры вроде: *кровь горячая, разлейся... на все на четыре стороны.* Майков, № 172 или: *стань ты, железен тын, круг меня... от востоку до западу во все четыре стороны... в восточной стороне четыре святителя.* Там же, № 196.

на острове Буяне живут три брата, три ветра, один северный, другой восточный, третий западный. Навейте, нанесите вы, ветры, печаль, сухоту рабе. . . [129] Майков, № 4; ср. также: *Первый брат сток, второй брат сивер, третей брат лето.* Там же, № 1.

При описании храмов в Арконе и Ретре отмечалась особая роль противопоставления восток — запад. Это же противопоставление с положительным значением первого маркированного члена отражено в многочисленных фольклорных текстах, а также в текстах, описывающих ритуалы, например заговоры, где почти непременной является начальная формула типа: *Встану я, раб Божий* (имярек), *и пойду из избы в двери, из дверей в вороты, в чистое поле*, под восток, под восточную сторону [130], или явно выраженное противопоставление восток — запад: *стану на* запад *хребтом, на* восток *лицом, позрю, посмотрю на* ясное небо. Майков, № 11; *стану на* восток *лицом, на* запад *кресцом.* Там же. № 140, ср. № 214; *пойду из* западу в восток. Там же, № 371 и др. В ряде заговоров маркированным является понятие не-восток, не-восточный, что случается в заговорах, направленных на осуществление злого намерения: *пойду из избы* не во двери, *со двора* не в вороты *и пойду я* не в восток, не в восточную сторону. Не в востоке в восточной стороне *есть Окиан море, на том Окиане море лежит* колода дубовая, *на той на колоде, на той на дубовой, сидит* Страх-Рах. *Я этому* Страху-Раху *покорюсь и помолюсь.* Там же, № 25 [131].

Роль востока и приуроченного к нему восхода солнца в ритуалах у древних славян отражена в различных свидетельствах, судя по которым на восток обращались при молитве (см. постоянные былинные формулы, типа: *На восток он Богу молится*, или заговорные общие места: *в восточной стороне стоит свят золот престол, на святом золоте престоле сидит Спас.* Майков, № 195). Храмы строятся обращенными на восток (см. выше о святилищах

---

[129] Ср. сходную в структурном отношении сказочную формулу, где за упоминанием четырех сторон следует перечисление трех ветров: *. . . отпустить его на все на четыре стороны, на все ветры полуденные, на все вьюги зимние, на все вихри осенние . . .* Афанасьев, № 123.

[130] При этом с восточной стороной в заговорах обычно связывается *ясное небо, красное солнышко, святая церковь, престол* и т. д., например: *стоит в восточной стороне соборная церковь; в той же церкви злат престол. . .* Майков, № 139; *стану я на сырую землю, погляжу я на восточную сторонушку, как красное солнышко воссияло.* Там же, № 19. Ср. в нижне-лужицкой песне:

'Cu ja se na ten bók k słyńcoju daś,
Tam 'cu ja lubego hogljedaś.

(L. Haupt, J. E. Schmaler II, X, строки 10—12, стр. 23)

[131] В таких заговорах отрицательного характера часто вообще не фигурирует восточная сторона. (ср. Майков, № 24 и др.).

у приморских балтийских славян и упоминание о восточном местоположении церкви в заговорах), покойников клали лицом к востоку[132] и даже ульи старались ориентировать в восточном направлении (см. ниже). На самых низших уровнях противопоставление восток — запад с положительным значением востока отражено в приметах (например, если при рождении голова теленка обращена к востоку — он вырастет, а если к западу — падет и др.). Вместе с тем в славянском эпосе это противопоставление отражено в отдельных формулах типа: *Попустила кровь свою змеиную, От* востока *кровь она да* вниз *до* запада[133]. Гильфердинг II, № 5, 271—272, а также в ряде особенностей сюжета: нахождение героем волшебного средства — сбруи богатырской в восточной стороне (ср., например, былину о Михайле Даниловиче в варианте, записанном П. В. Киреевским, III); обнаружение белого шатра святорусских богатырей в восточной стороне (см. былину об Илье и Калин-царе, Гильфердинг II, № 75)[134]. С немаркированным членом противопоставления — западом связывается в ряде текстов представление о заходящем солнце, несчастье, горе, смерти (см. об этом в поучительном слове Кирилла Туровского, в текстах, относящихся к борьбе с еретиками в Новгороде и др.). Ср. особенно показательный заговорный текст из одного следственного дела XVIII в.: *Во имя* сатаны *и судьи его*

---

[132] См.: А. Н. Афанасьев, Поэтические воззрения, т. I, стр. 182; Н. М. Гальковский, Указ. соч., т. I, стр. 75 и др.

[133] Ср.: «больное место, начиная с известной точки, по направлению с востока на запад, обводят безымянным пальцем» (описание обряда при заговоре: Г. Попов, Указ. соч., стр. 248, примеч. 3 — к № 160).

[134] В некоторых эпических текстах положительное значение востока не только нейтрализуется, но по сути дела становится отрицательным, если только не считать здесь восток простым указанием на локализацию события вообще:

Со восточной со сторонушки
Подымалися да ветры буйные
Со громами да со гремучими. . . и т. д.

(типичный зачин плачей по покойнике).
Но ср. отчетливую роль востока в свадебном причитании:

Поглядела, красна девушка,
Под восточную сторонушку.
С подвосточной под сторонушки,
Уж оттуль летит птицка вещая,
Крылья-перышки расправила,
Мне в околенку ударила:
«Ты, сирота многопобедная,
Уж безотцова дочка, матерна,
Как сегодняшним господним днем
Естя грешницкам прощеньице,
С того свету распущеньице».

(Русские плачи Карелии III, строки 428—438)

демона... пойду я... ни путем, ни дорогою, заячьим *следом*, собачьим *набегом, и вступлю на* злобное *место, и посмотрю в чистое поле в* западную сторону под сыру-матерую землю...[135].

Противопоставление юг — север практически изоморфно противопоставлению восток — запад, причем первый (положительный) член противопоставления связывается с солнцем, днем, летом, теплом, а второй — с месяцем, ночью, зимой, холодом (см. выше о языковом отражении этого противопоставления у славян, а также о вырии, помещаемом обычно либо в поднебесьи, либо на юге и связанном с противопоставлением вечного лета вечной зиме). Ср. яркое противопоставление севера югу и востоку (которые оба связываются с солнцем) в причитании (где запад лишь упомянут, но без какой-либо детализации):

Мне с коей зайти сторонушки,
С подвосточной аль с подзападной,
С полуденной аль с подсиверной?
Как с подсиверной сторонушки
Виют ветрушки холодные,
А и так у меня, у беднушки,
Захолонуло сердечушко,
...Призайти ли мне-ка, беднушке,
С полуденной со сторонушки?
Там пекёт да красно солнышко,
А у меня, бедной горюшицы,
Без красного без солнышка
Все засохло, перержавело
Мое сердце ретивое.
...Подойти бедной горюшицы
С подвосточноей сторонушки,
Где встает да красно солнышко.

(Русские плачи Карелии, VII, строки 14 и след.)

Функциональное тождество юга и востока в ритуале явствует не только из данного выше описания святилищ у балтийских славян, но и из прямых свидетельств о языческих славянских обрядах поклонения югу (как и востоку), например: *того ради окаянніи* полудень *чтуть и кланяються на* полъд(е)нь *обратившеся.* Слово св. Григория, 97. С севером, естественно, связываются отрицательные представления (см. заговоры: «Живая Старина», 1907, II, № 32 и др., приметы, пословицы и т. д.). На низшем уровне противопоставление юг — север, связанное с противопоставлением верх — низ и некоторыми другими, отмеченными выше, отражено в приметах типа: *когда месяц родится* вниз *рогами (на юг), то* зимой *будет* теплый, летом жаркий;

[135] Любовное заклинание из следственного дела 1769 года («Летописи русской литературы и древности 1859—1860 гг.», т. III, М., 1861, стр. 92—93).

вверх (*на* север) зимой холодный, летом ветряный[136] и т. д. Даль, VII, стр. 181.

Особенно тесная связь противопоставления юг — север с противопоставлением верх — низ подтверждается обильными типологическими аналогиями (прежде всего у северных народов, в частности у кетов и самодийцев).

II. 9. МОРЕ — СУША И СУША — МОРЕ

В древних представлениях славян море играет особо значительную роль, которая прямо не выводима из его значения для древних славян, в частности праславян, обитавших в стороне от моря, и восточных славян, достигших морского побережья относительно поздно. Роль моря, в частности, в архаичных ритуальных текстах типа заговоров, можно объяснить, очевидно, сохранением весьма древних представлений, что подтверждается и целым рядом типологических сравнений, а также и непосредственным сопоставлением с данными других индоевропейских традиций. Особое положение моря проявляется также в том, что в космогонических мифах оно выступает вне всяких противопоставлений, и более того, все противопоставления выводятся из него и рассматриваются как позднейшие по отношению к нему (ср. приведенные выше колядки о сотворении мира из первоначального моря, когда *не було неба, ни земли*). Космогоническая роль моря отразилась в расширительном его понимании в заговорах и других текстах, где море-океан понимается расширительно, как стихия, охватывающая всю вселенную, включая небо (ср. аналогичные древнеиндийские представления, отраженные, прежде всего, в гимнах Варуне [137]). Ср. также текст заговора, где небо и море противопоставлены друг другу по принципу верх — низ как крайние пределы вселенной: . . . *есть на свете змей-Гарадей, кует* морскую глубину, небесную вышину, *крайний зуб, хребетную кость*. Попов, № 23, ср. эпическую формулу: Высота ли, высота поднебесная; глубота ли, глубота Океан-море; Широко *раздолье по всей* земле. Кирша Данилов, № 1 и др. Следы изначальной роли моря, вероятно, обнаруживаются и в том, что оно входит в противопоставление с сушей и в качестве первого, и в качестве второго члена противопоставления, т. е. выступает и как положительное, и как отрицательное начало [138].

---

[136] К противопоставлению северного ветра южному см. сказку «Wiatr północny, południowy i ubogi pachołek» (L. Malinowski. Powieści ludu na Śląsku. Kraków, 1954, стр. 199 и след.). Ср. вырожденный образ из русской сказки: *отпустить его на все на четыре стороны, на все ветры полуденные, на все вьюги зимние, на все вихри осенние. . .* Афанасьев, № 123.

[137] См. H. Lüders. Varuṇa, I. Göttingen, 1951.

[138] В этом случае, как и в некоторых других (ср. выше о двоякой функции земли), можно предполагать, что рассматриваемые двоичные про-

Выше уже отмечалась роль моря в качестве отрицательного члена противопоставления в связи с такими другими отрицательными членами противопоставления, как го́ре, недоля, смерть (или болезнь, ср. в том числе мотив Кощеевой смерти на море). Особенно показательна отрицательная роль моря в тех заговорах, где с морем связываются болезни, смерть или где они ссылаются на море[139]. Ср., например: *для чего выходят* из океана, из моря, *бабы простоволосы, для чего оне по миру ходят, отбивают сон, еду, сосут кровь, тянут все жилы, точат черную печень, пилят желтые кости и все суставы. . . Ступайте в болота*[140], *глубокие озеры, в быстрые реки и дремучие леса. . .* Попов, № 80 (ср.: *идут к ним 12 дев* /-лихорадки/, *с* моря, *пустоволосых, страшные и безобразные.* Там же, № 79; *пошли. . . на помощь. . . от нападающих на мя сил, дъявольских трясовиц, 12 сестер, которые явились на* Черном море. . . Там же, № 83, ср. также № 82); *и приду я, раб, к* Черному морю, *и встану я, раб, на* морской *берег, и посмотрю я, раб, в* морскую пучину, *и увижу в той* морской пучине. . . *сидящую царицу, Ирода царя, во имя Соломию. У той царицы есть. . . двенадцать дочерей* /-лихорадки/. Майков, № 28; . . . *втыкайте щепоту, ломоту*

тивопоставления отражают более сложную систему, например троичную (ср. отмеченные выше работы К. Леви-Стросса).

139 Ср. начало загадки (с ответом: «смерть»):

На море на морияне

(Садовников № 2028в)

Ср. также характерные формулы плачей:

Приоставил меня, беднушку,
Меня на́ горе, как на́ море,
При тоске, как при морской волне.

(Русские плачи Карелии, III, 59—60)

У меня горюшка три морюшка,
Слез-то три озерушка,

(Там же X, 40—41)

Отправляю я эту темную тучу плавучую
На дальнее синее море соленое.

(Там же XVIII, 30—31)

140 Ср. осмысление болота по отношению к противопоставлению море — суша, в загадке: *не море, не земля, корабли не плавают и ходить нельзя* (ответ: «болото») (Д. Садовников, Указ. соч., № 1483). Ср. также *Morské oko*, как обозначение стоячих вод. Языковая связь моря и болота свидетельствуется в особенности германскими языками (где выбор одного из индоевропейских названий водного пространства для обозначения моря в положительном смысле, по-видимому, сопровождается развитием значений первоначального западно-индоевропейского названия моря, переосмысленного как название стоячих вод, болота). Ср. относительно балтийских языков: K. Būga. Marios ir jūrės, «Rinktiniai raštai», II tomas. Vilnius, 1959, стр. 266—276; ср. также: В. И. Абаев. Указ. соч., стр. 5—7.

на сине море, с синя моря *на* песчано море, *на темные леса, на зыбучие болота. . .* Майков, № 216 и др. Известен также текст, позволяющий предполагать ритуал окропления моря человеческой кровью:

Правое руки пальця мизинця урубали,
Християнськои крови в Чорное море впускали,
Стало Черное море кров християнскои пожирати,
Стала на Чорним мори супротивная валечня хвиля
утихати.
(Н. И. Костомаров, 509)

Существование морских мифологических существ женского рода с отрицательной функцией можно предполагать не только на основании заговоров против лихорадки, но и на основании ряда других текстов в разных славянских традициях, где выступают морские девы, иногда осмысляемые как морские царевны, дочери Морского Царя [141]. Последний выступает в качестве одного из главных лиц в ряде сюжетных построений типа былины о Садке или хорватского сказания о Морском Короле (*Morski kralj*), хотя в ряде случаев нельзя исключить книжного или неславянского влияния. Для реконструкции собственно славянского прототипа этих сюжетов представляют интерес те случаи, когда Морской Царь заменяется или *Океан-морем*, или *змеем*, *чертом*, *морским чудовищем* (*Чудо-юдо*), а дочери Морского Царя выступают в зооморфном виде как *двенадцать голубок*, *утиц*, *лебедушек*, связанных с морем (ср. двенадцать лихорадок, дочерей Ирода или морской царицы Соломии, в заговорах).

Связь моря с отрицательным началом, в частности со смертью, подтверждается также представлениями, отраженными главным образом в сказках, согласно которым море служит дорогой на тот свет (ср. Афанасьев, № 216: *море расступилося, дорога открылася, дурак ступил раз-другой и очутился. . . на том свете*) [142].

---

[141] Ср.: А. Н. Афанасьев. Поэтические воззрения, т. II, стр. 125 след.; L. Niederle. Указ. соч., стр. 64 и др. Ср. также: W. Łega. Legendy pomorskie. Gdynia, 1948 (о морских девах в функции русалок). О Чуде-юде ср. также: Г. Ильинский. *Юда* (страничка из славянской мифологии). «Сборник в чест на проф. Л. Милетич». София, 1933, стр. 467—474.

[142] См.: В. Я. Пропп. Указ. соч., стр. 198 и след. — Ср. приведенную выше чешскую формулу со значением «За море к Велесу» и многочисленные свидетельства о *заморском* в значении 'дальний, чужой' (в противопоставлении 'близкий, свой'), *питье заморское* в былине в значении 'живая вода' (см. выше). Ср. *дальнее море* в причитаниях и противопоставление дом — море в верхне-лужицкой песне:

Symli ja 'rozna,
Da storł me do morja
Symli pak rjana,
Da vvoz' me sobu dom.

(L. Haupt, J. E. Schmaler, I, CCLXII, стр. 247)

Связь моря с другими проявлениями отрицательного начала видна из ряда заговорных текстов: *на небе светел месяц, на* море *белый камень, в поле сырой дуб*; *когда эти три брата сойдутся, тогда, мои зубы, всходитесь*. . . Майков, № 76 (ср. *месяц на небе, медведь в лесу, мертвец в гробу*; *когда эти три брата сойдутся вместе, тогда пусть болят зубы у раба*. Там же, № 75, где имеется сходное трехчленное соединение отрицательных начал без упоминания моря); *Млад месяц, где ты был? — Над морем плыл. — Что ты видел? — Мертвое тело. — Как оно лежит? — Не разожмя и не разведя зуб и не поворотив языка*. . . — Попов, № 68 (ср. такой же украинский текст: *Мисяцю Адаме, був ты на тим свити? — Був. — Бачыв мертвых людей? — Бачыв*. . . — и т. д. Ветухов, стр. 258 [143], и приведенные выше параллельные русские тексты, где месяц плывет не над морем, а над тем светом).

Противопоставление море — суша, где море, как и в предыдущих случаях, выступает маркированным, но в отличие от них положительным членом противопоставления, уже отмечалось при описании уровня I-RS у балтийских славян (ср. описание святилища на берегу моря, где из моря, находящегося на востоке от святилища, появляется вепрь со сверкающими белыми клыками, что можно истолковать как зооморфное соответствие солнца). Многочисленные примеры связи моря с восточной стороной обнаруживаются в заговорах (ср. выше) типа: . . . *пойду*. . . *в* восточную *сторону, на* Окиан-море. Майков, № 21; *выйду и выступлю под* восточную *сторону, в* восточной *стороне есть* океан-море. . . Попов, № 38, и т. п. [144]. Поскольку с востоком связываются и другие проявления положительного начала, образуется сложный ряд, где с морем соединяются представления о таких символах, как бел-горюч камень, остров, гора, столп, мировое дерево, святой храм (см. выше о храмах на восточном берегу моря), а также заимствованные из других религиозных традиций антропоморфные символы (Богородица, Святой угодник и т. д.). Ср., например: *пойду*. . . *в* восток, *в* востошну *сторону*; *в* востошной *стороне есть* синее море Окиян; *на* Окиян море святой Божий остров; *на том* острове *лежит* бел Латырь камень; *на том* камне *стоит* святая церковь; *в той* святой апостольской церкви *стоит* золотой пристол; *на том* золотом пристоле *сидит* Матерь Божия. . . Майков, № 150.

---

[143] См.: А. В. Ветухов. Заговоры, заклинания, обереги и другие виды народного врачевания, основанные на вере в силу слова. — РФВ, 1907.

[144] Ср. в заговоре, направленном на достижение отрицательной цели: *не в востоке, не в восточной стороне есть Океан-море*. Майков, № 25. Следует отметить, что для восточных славян (в отличие от балтийских, для которых восточное положение моря по отношению к некоторым храмам было реальностью) восточное положение моря не могло соответствовать реальному географическому положению и поэтому должно отражать древние ритуальные представления.

Соотнесение моря с востоком естественным образом предполагает его связь с солнцем и днем, отраженную в легенде балтийских славян о вепре, а также во многих фольклорных текстах, где нередко солнце и море ставятся в родственные отношения (ср.: *Дева-Заря* или *Солнце* и *Море* в русских сказках, *Morska Panna* у западных славян и т. д.) [145]. Связь моря и солнца может быть соотнесена со связью моря и неба [146] (см. выше о космогонических представлениях славян, а также заговорные формулы: *ключ — в* море, *замок — на* небеси; ср. выше о запирании земли и неба) и моря и огня. Ср. в сказке: *бросили ширинку златошвейную — разлилось* море *широкое, глубокое*, огненное; *поднялась ведьма высоко, хотела перелететь, пала в* огонь *и сгорела*. Афанасьев, № 114; в некоторых из текстов заметен и элемент противопоставления огонь — влага, ср. заговор: *вокруг тебя* огонь, *стена каменная*; *раб Божий идет, за собою* сине море *ведет, как* синю морю огонь *покорен, так чтобы и рабу* (имярек) *был он покорен*. Попов, № 103; ср. также несколько ироническое соединение разнородных элементов в русской небылице: *и по чисту полю у нас корабль бежит, на* синем море *у нас* овин *горит*. Гильфердинг III, № 238; или: *На* море, *братцы*, овин *горит*, Кирша Данилов, № 27; *Ише есь-то, братцы, чудышко чудне того*: *Что по синему-то* морю *как* овин *несет, Да* овин-*то* горит *да со соломою*. Марков, № 116; *Сине* море *все* повыгорело. Шейн. Великорус. . . № 962.

Устойчивая повторяемость этого мотива, связанного с ритуальным огнем под овином, заставляет видеть в нем, как и в некоторых других элементах небывальщины, следы старых обрядов, сближающих небывальщину с заговорами-оберегами (ср. также мотив синицы, зажигающей море в небывальщинах). В приведенных случаях положительного значения моря оно обычно снабжено эпитетом *синий* [147] в отличие от эпитета *черный* в некоторых приведенных выше случаях употребления моря в отрицательном смысле. С положительным смыслом моря согласуется встречающаяся в эпосе формула *батюшка-море*, например: *поехал по батюшку*

---

[145] См.: А. Н. Афанасьев, Поэтические воззрения. . ., т. II, стр. 123 и след.

[146] Ср. загадку: *Все вещи на свете есть, двух нет, а надо бы? — Лестницы на* небо *и в* море. Садовников, № 241. Ср. также исповедывание морю, позволяющее сравнить море с землей (в положительном смысле, см. выше).

[147] Ср. заключительную формулу в былине:

Синему морю да на ти́шину,
Всем добрым же людям на послушанье.

(Гильфердинг I, № 5)

Из былинных архаичных мотивов, связанных с *синим морем*, следует отметить мотив туров, находящий, как отмечалось выше, параллели в системе RS у балтийских славян (см. ниже о турах в связи с весной).

синю морю. Рыбников, I, № 199 [148] (ср. выше формулу *батюшка-небо* и связь моря в его космогоническом и положительном значении с небом).

III. 10. ДЕНЬ — НОЧЬ

Противопоставление день — ночь является весьма актуальным для разных уровней древнеславянской системы, как, впрочем, и для позднейших традиций (в особенности на низших уровнях).

На уровне I-RS это противопоставление выступает в несколько опосредствованном виде. У балтийских славян в культе Свентовита различается дневной образ белого коня и ночной образ коня, забрызганного грязью после долгой езды. Помимо уже отмеченной выше связи с противопоставлением цветов белый — черный, это различение можно связать с более архаичным противопоставлением ритуально чистого и ритуально нечистого, причем последнее приурочивалось к ночи. Дальнейшая конкретизация нечистого ночного обнаруживается в образе Мокоши, одновременно связанной с ночью, с женским началом и с сексуальной нечистотой даже тогда, когда она касается только мужчин, ср. такие типологические параллели, как связь противопоставлений мужской — женский, чистота (сексуальная) — сексуальность, чистота (ритуальная) — загрязненность в некоторых архаичных системах [149]. Как уже отмечалось ниже, представления о Мокоши продолжают существование на низших уровнях, ср. многочисленные восточнославянские поверья о женском ночном существе, которое занимается пряжей. Помимо приведенных выше данных, касающихся непосредственно Мокоши, или Мокуши, и аналогичных ей украинских *Нiчек* (ночки), заслуживают внимания свидетельства о сохранившихся на севере (в Вологодской губ.) ритуалах лечения болезни полуношницы, при которых в люльку девочки кладется маленькое пряслице (прялка), а соответственно мальчику — игрушечный лучок, которым бьют шерсть, при этом произносится заговор: *вот тебе*, полуношница — *щебетунья, дело и работа, а ребенка не шевели* ни во дни, ни в ночи, *ни в какие часы* [150]. Вообще существует целый разряд заговоров от ночницы или полуночницы (а иногда и полуночника), где обычно противопоставление ночи дню (ср.: *Заря-заряница, заря, красная девица, возьми крыксы и плаксы*, денны *и* полуденны, нощны и полунощны. . . Майков, № 58; ср. так же: Попов, №№ 39—48),

---

[148] «Песни, собранные П. Н. Рыбниковым» Изд. 2. М., 1910.

[149] Ср.: M. J. Meggitt. Указ. соч., стр. 209 и след., особенно стр. 219; C. Lévi-Strauss. La pensée sauvage. Paris, 1962, стр. 70.

[150] См.: Г. Попов. Указ. соч., стр. 24. Ср. олицетворение полуношницы в образе двенадцати сестер (ср. двенадцать лихорадок).

причем ночь иногда связывается с нечистыми сырыми местами [151], куда она или ее воплощения ссылаются в заговорах, ср. *А вы,* нощницы полуночные. . . *идите на* мхи *на* болота, *на* гнилые колоды: *вам всем там место, вам в* белом *теле не бывать. Идите из* белого *тела раба* (имярек). Попов, № 48. На низших уровнях аналогичные представления о ночи как времени, связанном с нечистью, отражаются в поверьях, приметах и запретах, сформулированных, в частности, в пословицах типа: *Будь не к* ночи *помянуто*; *утро* вечера *мудренее* и т. д. [152]. Границу между ночью и утром у славян, как и у многих других народов, отмечает крик петуха (ср. присказку при крике петуха, интересную для установления связи ночи и нечисти с землей: *свят дух по земле, дьявол сквозь земли*, а также: *когда петух к ночи поет не по времени, то видит некошного и гонит его*. Даль, VII, стр. 197). Такая же функция перехода от ночи к дню и от дня к ночи связывается и с зарей. Обычно в заговорах противопоставляются утренняя заря вечерней, иногда же выступают три или четыре зари, представляемые как сестры, например: Заря, зарница, *вас* три сестрицы, утренняя, полуденная, вечерняя, полуночная. . . Попов, № 39 и след. (ср. в сказке: . . . *и было у нее трое сынов. . ., все они родились в одну ночь: старший с вечера, середний в полночь, а меньшой на ранней утренней зоре, и назвали их по тому*: Вечорка, Полуночка *и* Зорька. Афанасьев, № 140). Иногда в сестринские или братские отношения ставятся не зори, а день и ночь, причем это отражается в весьма архаичных космогонических загадках и поговорках, ср.: *Две* сестры: *одна* светлая, *другая* темная (ответ: день *и* ночь). Садовников, № 1869; Сестра *к* брату *в гости идет, а он от* сестры *прячется* (ответ: день *и* ночь). Там же, № 1870. Особый интерес для сравнения с древнейшим слоем скотоводческих представлений имеют такие загадки, как: Черная корова *весь мир поборола, а* белая *подняла* (ответ: ночь и день). Садовников, № 1871 [153]; ср. также: *Бессмертная черная овечка вся в огне горит* (ответ: ночь). Там же, № 1878.

Связь противопоставления день — ночь с другими противопоставлениями восток — запад, солнце — тьма (или солнце — луна), земля — вода, огонь — влага, жизнь — смерть и т. д. видна не только из приведенных примеров, но и из целого ряда других фольклорных текстов типа загадок: Вечером уми-

[151] Особенно показательны в этом отношении так называемые *nučnïki* или *ničnïki* 'ночные духи', самым тесным образом связанные с водой (см.: P. Bogatyrev. Actes magiques. . ., стр. 134—135, 138).

[152] Ср. в других славянских языках пословицы типа польск. *kto chodzi po nocy, szuka kijowej niemocy*; чеш. *velkého města nikdy na noc nevyjížděj* и др.

[153] Ср. подобные образы в древних индоевропейских мифологических представлениях, в частности ведийских, а также миф о двух быках бога грозы, приуроченных к дню и ночи в хурритской, а позднее и в хеттской системе RS.

рает, *а по* утру оживает (ответ: день). Садовников, № 1876 (ср. также № 1874 и др.). Роль противопоставления белый — черный в соотношении с противопоставлением день — ночь[154] обнаруживается как на уровне I-RS (см. выше о Свентовите), так и на более низких уровнях, где эти противопоставления осложняются рядом более конкретных. С особой наглядностью это выступает в образе полудниц, противопоставленных полунощницам не только по их связи соответственно с днем и ночью, белым и черным, но, видимо, и по хозяйственной функции: защита, охрана полей и злаков — пряденье, а также и по стихиям: сухие места — сырые места[155]. Судя по уровню, к которому принадлежат эти существа, их противопоставление и соответствующие черты в плане выражения, в том числе и названия, могут быть с достоверностью возведены и к праславянскому.

III. 10а. ВЕСНА — ЗИМА

Противопоставление весна — зима (понимаемое расширительно, как противопоставление времени, начинающегося с зимнего солнцеворота и кончающегося сбором урожая, сезону умирания природы и сокращения земледельческих работ[156]) полнее всего отражается непосредственно в ритуалах, а также в текстах,

---

[154] Ср. сербский текст, приведенный выше в связи с противопоставлением доля — недоля.

[155] Обильный материал о полудницах у восточных славян, а отчасти и у лужичан приводится у Д. К. Зеленина (указ. соч., стр. 202 и след., а также стр. 167). Особенно следует отметить не только сходство функций, но и совпадение названий этих существ в ряде славянских языков, ср., например: чеш. *polednice* (см. известную балладу К. Я. Эрбена); польск. *południca*, *południówka*, *przypołudnica*; с.-луж. *připołdnica*, *přezpołdnica*; словенск. *południca*; русск. полудница, с одной стороны; и польск. *połnocnica*, *nocnica*; русск. *(полу)ношница*, ср. чеш. *večernice* и др., с другой стороны (K. Moszyński. Указ. соч., cz. II, zesz. 1, стр. 5 и 697).

[156] Ср. характерную загадку с ответом — *времена года*, предполагающую наличие двух времен года — сырого и сухого: *стоит дуб; одна половина сырая, другая — сухая. . .* Садовников, № 2001. Эта же загадка может иметь ответ: *день и ночь* (ср. *половина дуба сырая, половина сухая. . .* Там же, № 1874а), что подтверждает полный изоморфизм противопоставлений день — ночь и весна — зима (см.: F. B. J. Kuiper. The Ancient Aryan Verbal Contest. «Indo-Iranian Journal», IV, 1960, стр. 223 и след.). Двучленность года (см.: K. Moszyński. Указ. соч., cz. II, zesz. 1, стр. 138—140) подтверждают и некоторые другие загадки: *стоит дерево: с одной стороны листья белые, с другой — черные* (ответ: *год*). Садовников, № 2010. Весна в этом широком смысле подразделяется на два подцикла: зимний, начинающийся зимним солнцеворотом, и весенне-летний (см.: В. И. Чичеров. Русские колядки и их типы, — СЭ, 1948, № 2; Он же. Зимний период русского земледельческого календаря XVI—XIX вв. М., 1958; Он же. Календарная поэзия и обряд. «Русское народное творчество». М., 1959). В связи с предполагаемым единым временем года весна — лето ср.: хетск. *ḫamešḫant-*, 'осень — лето': A. Goetze. «Language», 1951, vol. 27, № 4, стр. 467.

связанных с сезонными циклами [157]. Тем не менее и на уровне I-RS это противопоставление обнаруживается у балтийских славян, где с первым членом противопоставления связываются природные боги и прежде всего Яровит (см. выше) [158]. Не только функциональное, но, видимо, и генетическое соответствие Яровиту балтийских славян можно найти на восточнославянской почве в образе Ярилы. Не исключено, что Ярила некогда находился на одном из высших уровней системы RS у восточных славян, но он не нашел места в предложенной выше реконструкции пантеона Владимировых богов лишь по той причине, что древние источники практически ничего о нем не сообщают. Одно из самых старых свидетельств о Яриле содержится в жизнеописании Тихона Задонского (1763 г.), где довольно подробно описывается праздник, посвященный Яриле, сопровождающие его игрища и делается вывод: *из всех обстоятельств праздника сего видно, что древний некакий был идол, называемый именем Ярилой, который в сих странах за бога почитаем был, пока еще не было христианского благочестия* [159]. Кроме этих сведений, относящихся к Воронежу, известны некоторые другие старые предания о Яриле (в частности, предание, согласно которому на поклонной горе близ Галича некогда стоял идол Ярилы, к которому раз в год в неделю всех Святых сходился народ для трехдневного праздника), а также многочисленные этнографические описания ритуалов, связанных с Ярилой, относящиеся уже к XIX в. и собранные главным образом в Белоруссии, а также центральных и восточных областях России. О существовании культа Ярилы или другого подобного ему существа (ср. ниже о Купале, Костроме, Кострубоньке) в гораздо более раннюю эпоху можно судить по документам церковного собора во Владимире в 1274 г., в которых говорится, что в ночь на светлое Христово Воскресение мужчины и женщины участвовали в бесстыдных игрищах и танцах, подобно грекам, принимавшим участие в дионисийских праздниках («Дионусов праздник») [160], ср. и целый ряд других свидетельств о бесовских игрищах и плясаниях, которые можно сопоставить

---

[157] См.: Е. В. Аничков. Весенняя обрядовая песня на западе и у славян. I—II. — Сб. ОРЯС, LXXIV, № 2, LXXVIII, № 5; G. Dumézil. Le festin d'immortalité, étude de mythologie comparée indo-européennes. — «Annales du Musée Guimet», t. XXXIV. Paris, 1924 и др.

[158] Не исключена такая связь и для Свентовита, у которого, если верить Саксону Грамматику, был особый праздник, по окончании жатвы, когда приготовлялся огромный пирог (в человеческий рост) и спрятавшийся за ним жрец задавал вопросы собравшимся и обещал еще более плодородный следующий год.

[159] См.: А. С. Фаминцын. Божества древних славян. СПб., 1884, стр. 224 и др.

[160] См.: V. Mansikka. Указ. соч., стр. 252. — Ср. выше о культе Припегалы.

с праздником Ярилы, начиная с «Повести временных лет» и древнейших обличительных слов [161].

Наибольшее количество атрибутов связано с Ярилой в белорусской традиции. Здесь он представляется молодым, красивым мужчиной на белом коне [162] и в белой одежде, босым, держащим в правой руке человеческую голову, а в левой — маленький сноп ржаных колосьев [163]. Праздник Ярилы относится к 27 апреля (ср. торжества, связанные с Яровитом в Гавельберге и относящиеся к 15 апреля). Суть этого праздника состоит в том, что одну из девушек наряжают «Ярылом» в белую одежду, украшают венком из полевых цветов и сажают на белого коня, привязанного к столбу. Вокруг нее девицы, украшенные венками, водят хоровод (иногда по засеянной ниве) и поют песню, начинающуюся со слов:

Валачывся Ярыло
Па усему свету,
Полю жыто радзив,
Людзям дзеци пладзив.
А гдзе ж он нагою,
Там жыто капою [164],
А гдзе же jон ни зырне,
Там колас зацьвице.

Из разных великорусских областей в XIX—XX вв. собраны сведения о ритуале Ярилы, несколько отличающиеся от данных Древлянского о белорусском Яриле, хотя и не настолько, чтобы поставить последние под сомнение. По сведениям Снегирева [165], в Костроме: *Всесвятское заговенье и гулянье доселе называется «Ярилом». Прежде на этом гулянье совершали погребение Ярилы, которое состояло в том, что старик в лохмотьях нес в небольшом гробике куклу, представляющую мужчину с естественными его принадлежностями. Пьяные бабы провожали гробик до могилы, где* закапывали *его с разными причетами* (ср. сообщение Тихона

[161] См.: А. Н. Афанасьев. Поэтические воззрения. . ., т. I, стр. 444—447; ср. культ Святого Георгия как покровителя земледелия.

[162] Ср. белого коня у Свентовита.

[163] См.: Древлянский. Белорусские народные предания, — Прибавления к ЖМНПр, 1846, кн. 1, стр. 20—21.

[164] Ср. аналогичный текст песни, распевавшейся в Белоруссии при святочном обряде «хождения с козой»: *дзе казёл нагою, там жыта капою* (П. В. Шейн. Материалы для изучения быта и языка русского населения северо-западного края, т. I, ч. 2, СПб., 1890, стр. 98; Н. М. Никольский. Жывёлы у звычаях, абрадах і вераньнях беларускага сялянства. «Працы Сэкцыі этнографіі ін-та Гисторыі АН БССР», вып. 3 Менск, 1933, стр. 40—42). Данная аналогия представляет интерес ввиду сомнений, которым обычно подвергаются свидетельства автора, писавшего под псевдонимом Древлянский.

[165] См.: И. М. Снегирев. Русские простонародные праздники и обряды, т. IV. М., 1837, стр. 55.

Задонского о Воронежском празднике в честь Ярилы: ... *Между сим множеством народа я увидел иных почти бесчувственно пьяных, между иными ссоры, между иными драки, приметил плясания жен пьяных со скверными песнями. . .*) [166]. Из разных описаний видно, что одним из наиболее характерных атрибутов Ярилы является огромных размеров фаллос. Наличие этого атрибута позволяет непосредственно связать Ярилу с мужской плодородной силой, а в самом ритуале видеть следы магических обрядов, ставивших целью оплодотворение земли. Очевидно, именно эта сторона ритуалов Ярилы, иногда в ироническом освещении, продолжает удерживаться дольше всего, даже при стирании других черт. Ср. сообщение И. М. Лядова [167], относящееся к Шуе Владимирской губернии: «О самом же виновнике торжества, Яриле: его происхождении, о значении его божества и т. п., никто из гуляющих ничего не знает. Одно только и знают твердо все, это то, что в Петровское заговенье надо идти на гулянку: *Ярилову* плешь *погребать*» (ср. название торжка *Плихан*, бывающего в июне, «в один день с Ярилой» и, согласно Зеленину, связанное с *плешью* Ярилы [168]). Последняя формула разъясняется, с одной стороны, специфическим значением производных слов от русского *плешь* (ср. *плешка*, *плёха* и т. д.), а с другой стороны, представлением Ярилы в виде старика (ср. Ярилу в виде молодого мужчины в Белоруссии), обессилевшего от своей деятельности (ср. образ Приапа и особенно отрывок из письма магдебургского архиепископа Адельготта от 1108 г.: *Pripegala*, *ut aiunt*, *Priapus est*. . . [169]). Разительную аналогию этой подробности пародийного обряда закапывания Ярилы представляет сходная деталь в болгарских ритуальных действиях, где убитый герой такого же рода лыс, и строка из подобного старочешского ритуального действа «Unguentarius» («Mastičkář») (XIII в.), сохранившего многие фольклорные мотивы: *a u ňeho jest veliká lysina* в связи с аналогичным пародийным обыгрыванием смерти [170]. Совпадение восточно-, южно- и западнославянских мотивов (как и целого ряда других отмеченных выше мотивов, общих в культе Ярилы и некоторых богов балтийских славян), относящихся к божеству с дионисийской

---

[166] См.: А. Н. Афанасьев, Поэтические воззрения. . ., т. I, стр. 446; ср. т. III, стр. 727; А. С. Фаминцын. Указ. соч., стр. 220 и след.; Д. К. Зеленин. Указ. соч., стр. 257—258, где даны сведения о различных местах и вариантах почитания Ярилы.

[167] См.: П. В. Шейн. Великорусс. . ., стр. 367.

[168] См.: Д. К. Зеленин. Указ. соч., стр. 258.

[169] См.: AfslPh VI, стр. 221 (вопреки скептицизму Нидерле по этому поводу).

[170] Болгарский и чешский материалы сопоставлены друг с другом в статье: R. Jakobson. Medieval Mock Mystery (The Old Czech Unguentarius). «Studia Philologica et Litteraria in honorem L. Spitzer». Bern, 1958, стр. 262. — Относительно болгарских действ см.: М. Арнаудов. Кукери и русалии, «Сборник за народни умотворения и народопис», XXXIV, София, 1920.

функцией, дает основание для достаточно надежной реконструкции ритуала, который мог сопровождаться пародийным действом фиктивного захоронения [171]; ср. очень интересное в этом отношении сопоставление функций и названий русского святочного пародийного обряда *умрун*, *умран* с фаллическим элементом с чешским соответствующим обрядом *umrlec* [172].

Другие отражения связанного с весной обряда захоронения отчасти уже упоминались выше в связи с женским образом *Морены — Моряны* (J. Kollár I, стр. 38—39), которая в некоторых западнославянских обрядах (например, моравских или словацких) представляется в виде соломенного чучела в белом одеянье (ср. сообщение Потебни об украинской Марене в образе соломенного чучела [173], а также многочисленные описания русской «сударыни-масленицы» как соломенной куклы, которую сжигают в конце масленичных празднеств) [174].

С обоими типами ритуалов (мужским — Ярилы и женским — Морены, масленицы) связан ритуал, посвященный Костроме и известный из многочисленных описаний. С Ярилой в его белорусском варианте Кострому объединяет целый ряд важнейших деталей: представление Костромы молодой девушкой, закутанной в белые простыни, с растительным символом в руке (кудрявая дубовая ветка), сопровождаемой хороводом [175]. Наряду с этим известны и

---

[171] См.: В. Я. Пропп. Ритуальный смех в фольклоре. — «Уч. зап. ЛГУ», № 46, Л., 1939; P. Bogatyrev. Les jeux dans les rites funèbres en Russie Subcarpatique. — «Le Monde Slave», N. S. III, 1926. Ср. A. Dundes, Summoning Deity through ritual fasting. «The American Imago», vol. 20, № 3, 1963, стр. 217; C. Lévi-Strauss. Le cru et le cuit. Paris, 1964, стр. 116, 140. К ритуальной роли смеха над смертью очень яркие типологические аналогии дает мексиканский праздник «Дня смерти», снятый в незавершенном фильме Эйзенштейна (см.: С. М. Эйзенштейн. Монтаж. — Избранные произведения, т. 2, М., 1964, стр. 364—366). Семиотическая интерпретация смеха над смертью применительно к финалам шекспировских трагедий была дана Б. Л. Пастернаком, отметившим, что благодаря введению комического в сцены смерти Шекспир «растворяет временность и смертность отдельного знака в бессмертии его общего значения» (Б. Л. Пастернак. Заметки к переводам шекспировских трагедий. «Литературная Москва». М., 1956, стр. 807).

[172] См. об этом: R. Jakobson. Medieval Mock Mystery, стр. 261; о других сходных славянских действах, см.: K. Moszyński. Указ. соч., cz. II, zesz. 2, стр. 981. — В совсем выродженном виде сходный ритуал отражается в пародийных песнях, описывающих смерть и похороны комара, воши и т. д. (см. П. В. Шейн. Великорусс., стр. 292 и след.).

[173] См.: А. А. Потебня. О купальских обрядах и сродных с ними представлениях, стр. 159—160; ср. там же (стр. 162) о болгарской параллели и о русском обычае сжигания коровьей смерти (стр. 163).

[174] См., например: С. В. Максимов. Крестная сила. Собрание сочинений, т. 17. СПб., стр. 79 и далее (ср. также на стр. 71 о роли «новоженов», важной для праздника плодородия).

[175] Ср. С. Скв-ва. Проводы Костромы-весны в Самарском уезде. «Изв. Общ. археол., истор. и этнограф.», X, вып. 1, 1892, стр. 117—119. — Для противопоставления жизнь — смерть существен эпизод битвы Костромы со Смертью и победа Костромы над нею.

другие варианты культа Костромы, когда Кострома выступает в виде соломенного чучела-женщины (ср. Морену и Масленицу) или чучела-мужчины (ср. Ярила); в последнем случае для Костромы может выбираться жена из числа присутствующих при ритуале молодых женщин [176]. В сходном украинском обряде, связанном с Кострубонькой (иногда имеется в виду и женский персонаж), особенно подчеркиваются фаллические мотивы неумирающей силы плодородия [177]. Следует отметить, что, помимо перечисленных обрядов, существует еще целый ряд ритуальных действ, связанных с той же основной идеей захоронения и воскрешения силы плодородия, приуроченной к весне (иногда эти ритуалы связываются с такими неопределенными существами, как *чехоня*, *горюн* и т. д.; в других случаях они совсем безыменны).

С тем же кругом представлений и ритуалов, приуроченных к весенне-летним праздникам, смыкается праздник в честь Купалы (подробнее о ряде деталей этих праздников см. ниже в связи с описанием противопоставления огонь — влага), ср. солнце — луна. Здесь же следует отметить лишь те особенности ритуала, которые связывают Купалу с описанными выше обрядами. Сам Купала представляется в виде куклы или чучела, которое может быть не только мужским, но иногда и женским (ср. выше о Яриле и Морене) [178]. Сходны и сама процедура потопления чучела у Купалы и Костромы и сопровождающие потопление действия присутствующих (в том числе возжигание костра и прыгание через него). Хотя этот персонаж известен и под другими именами у разных славян (в особенности — южных), есть возможность восстановить общеславянский ритуал и соответствующее название, ср. вост.-слав. *Купала* (уже в старых текстах) и польск. *kupało*, *kupajło* и др., заимствованные из восточнославянских языков, при аналогичном по функции *sobotka*, чеш. *kupadlo*, словац. *kupadla* и др.; отсутствие этого имени в ряде других языков (в том числе в южнославянских) можно объяснить тем,

[176] См.: Д. К. Зеленин. Указ. соч., стр. 255 и др.; П. В. Шейн. Великорусс. . ., стр. 370 и след.

[177] См.: П. П. Чубинский. Труды этнографическо-статистической экспедиции в Западно-русский край, т. III, СПб., 1872, стр. 77—78; Я. Ф. Головацкий. Народные песни Галицкой и Угорской Руси, ч. II, М., 1878, стр. 185—186; ч. III, М., 1878, стр. 167; Ястребов. Материалы по этнографии Новороссийского края, стр. 33—35; Н. И. Костомаров. Указ. соч., стр. 479—480; А. А. Потебня. О купальских огнях. . ., стр. 162; А. Н. Веселовский. Три главы из исторической поэтики. — В кн.: «Историческая поэтика». Л., 1940, стр. 219—224 (там же см. и сравнение с балканскими, в том числе болгарскими обрядами).

[178] Следует заметить, что, если мужское божество типа умирающего и воскресающего символа плодородия имеет параллели, например, в средиземноморском комплексе мифов, относящихся к греческому Дионису, фригийскому Аттису, египетскому Осирису, финикийско-сирийскому Адонису, месопотамскому Таммузу, хеттскому Телепинусу, то и соответствующее женское божество имеет ряд типологических параллелей (см.: А. Т. Брайант. Зулусский народ до прихода европейцев, М., 1953, стр. 380 и дальше).

что в них сохранилась первая часть имени (ср. болг. *Иван-день*, сербск. *Иван-дан* и т. д.)[179].

Из приведенных выше фактов, относящихся к противопоставлению в е с н а — з и м а, где маркированным является первый член, видно, что оно самым непосредственным образом связано с противопоставлением ж и з н ь — с м е р т ь; это позволяет для целого ряда случаев рассматривать их как варианты одного и того же более общего противопоставления, послужившего источником распространенных в славянской народной поэзии символов и образов[180]. Ср. особый класс весенних песен, «веснянок», известных из разных славянских традиций. Из мотивов, встречающихся в этих песнях, заслуживает особого внимания мотив замыкания зимы и отмыкания весны; ср. помимо приведенного выше текста в связи с запиранием — отпиранием неба и земли еще и такие, как:

Ты, пчелынька,
Пчелка ярая!
Ты вылети за море,
Ты вынеси ключики,
Ключики золóтые.
Ты замкни зимыньку,
Зимыньку студёную!
Отомкни летечко,
Летечко теплое,
Летечко теплое,
Лето хлебородное!
(П. В. Шейн. Великорусс. . ., № 1181[181])

Следует отметить, что мотив пчелы в связи с весенними обрядами

[179] См.: L. N i e d e r l e. Указ. соч., стр. 252 и след.; Е. Ф. К а р с к и й. Указ. соч., стр. 177 (о Купале). Заслуживает внимания отмеченный в западной части Полесья купальский обряд венчания зеленью конского или коровьего черепа (ср. выше о конской голове в связи со смертью или *коровью смерть*) с последующим сожжением их и бросанием в воду (см.: «Zwyczaje świętojańskie na zachodniem Polesiu» — «Lud Słowiański», t. I, zesz. 1, 1929, стр. B 76 и далее. О более отдаленных параллелях см.: П. В. Ш е й н. Материалы, т. I, ч. 1, 1887, стр. 222—223; D. Z e l e n i n. Russische (Ostslavische) Volkskunde. Berlin, 1927, стр. 374 и др.

[180] Заслуживает также внимания устойчивая связь начала весеннего цикла с рождением бога и землей, отраженная в ряде колядок, ср.: *радуйса, земля, Бог народыўса*! Пинчуки. № 307. О веснянках см.: Е. В. А н и ч к о в. Весенняя обрядовая песня на Западе и у славян. Ч. I. От обряда к песне. СПб., 1903. — Особенно следует отметить мотивы «начала весны» (*весну зачати*) и допрядания пряжи (последнее связывает з и м у с символикой н о ч и и Мокоши), см. *клочки* д о п р я д а л и в приводимом ниже тексте (последний мотив в сочетании с птицей, сжигающей кудель, встречается и в литовском фольклоре).

[181] Сочетание мотива отмыкания (правды, земли) и вылета пчел (см.: Пинчуки, № 312); ср. также заговор на замыкание пчел в улей из собрания Сахарова. Ср.: C. L é v i - S t r a u s s. La pensée.., стр. 76, 77, 85 (к типологии символа пчелы).

встречается у разных народов (ср., в частности, роль пчелы, посланной вдогонку за исчезнувшим богом плодородия Телепинусом у хеттов, и такие типологические параллели, как пчела, помогающая воскресить Лемминкяйнена, в «Калевале»[182]). Другой сходный мотив, связанный с птицей (куликом)[183], соотносится с балтийскими (особенно латышскими) параллелями:

Весна красна!
На чем пришла?
— На жердочке,
На бороздочке,
На овсяном колосочке,
На пшеничном пирожочке,
А мы вясну ждали,
Клочки допрядали.
Лятел кулик
Из-за морья,
Принес кулик
Девять за́мков.
Кулик, кулик!
Замыкай зиму,
Замыкай зиму,
Отпирай вясну —
Теплое лето.

(П. В. Шейн. Великорусс. . ., № 1175)

Еще более отчетливая связь кулика с весенними ритуалами, знаменующими начало весны, обнаруживается у латышей, например: *sloka* 'кулик', чередующийся в сходных текстах с Усенем, непосредственно соотнесенным, с одной стороны, с приходом весны, с другой стороны, с началом утра, т. е. с положительными

---

[182] Ср. пчелиный праздник 17 апреля, когда крестьяне-пчеловоды служат молебн «пчелиному богу» (см. С. В. Максимов. Крестная сила, стр. 145). Ср. также пчелиные заговоры типа, приведенного у Майкова (№ 325) и представляющего собой целый рассказ с участием покровителей пчел Изосимы и Савватия (с подчеркнутой символической связью пчел с востоком, правой стороной и морем). Ср. здесь и в некоторых загадках представление пчелиного улья как Божьего града, повернутого на восток (например, Садовников, № 1455; *стоит град на восток широкими дверьми. . .*; ср. № 1453: *летит птица говорок через Божий домок. . .* с ответом: — *пчела и восковая свеча*; № 1454 и др.), упоминание пчел в колядке о мировом дереве (см. выше) и т. д. Связь с обычной символикой заговоров (море, камень, и т. д.) обнаруживается в народных рассказах о происхождении пчелы (см.: П. В. Шейн. Материалы. . ., II, № 202, а также № 203, где отмечена связь Бога с пчелами, которых он отнимает у черта). Относительно сходных украинских представлений о происхождении пчел из рая см.: Н. Ф. Сумцов. Культурные переживания. Киев, 1889—1890. Ср. также балтийские параллели, в частности, связь пчел с Усенем (см. о нем по поводу птиц как весеннего символа) в латышской системе RS.

[183] Ср. отождествление пчелы с птицей в указанных выше загадках.

членами противопоставлений III. 10 и III. 10а [184]. Несомненно, что лтш. Усень (Ūsiņš) связан с восточнославянским *Авсенем—Овсенем* (ср. также *Таусень*, *Баусень*). Хотя о последнем сохранилось очень немного сведений, все-таки легко предположить его связь с началом весеннего солнечного цикла — с Новым Годом, ср.:

Ой Овсень! ой Овсень!
Кому же, кому ехать
По тому мосточку?
Ехать там Овсеню
Да новому году [185].

Также прослеживается связь Авсеня—Овсеня с идеей плодородия:

Уж дай тебе Бог,
Зароди тебе Господь,
Чтобы рожь родилась,
На гумно свалилась.
(П. В. Шейн. Великорусс. . ., № 1041) [186]

В других текстах, весьма близких к указанным, вместо Авсеня—Овсеня выступает Коляда (ср.: П. В. Шейн. Великорус. . ., № 1043, 1046, 1047). В некоторых из этих текстов Авсень—Овсень и Коляда персонифицированы. Нередко им придаются такие зооморфные атрибуты, как козел, свинья (ср. также в этих текстах ритуальное использование сельскохозяйственных продуктов — пирог, лепешка, кишка-колбаса и т. д., аналогичное тому, что встречается в сербских текстах о Божиче-Солнце, также связанном со свиньей) [187]. На основании всех этих данных можно предполагать, что Авсень — Овсень, Коляда и т. п. с соответствующими атрибутами символизировали начало весеннего цикла. То же относится к подробно описанному П. Г. Богатыревым обряду «полазник» [188].

В ряде веснянок (Шейн. Великорусс. . ., № 1184, 1185, 1191 и др.) появляется образ орла в связи с дубом (прообразующим мировое

---

[184] См.: Э. А. Вольтер. Материалы для этнографии латышского племени Витебской губернии. СПб., 1890, стр. 11 и след. (№ 12 и след.), а также стр. 33 и др.; ср. также R. Auning. Wer ist *Uhsing*? Ein Beitrag zur lettischen Mythologie. — MLLG, XVI, № 2, 1881, стр. 5—42.

[185] См.: И. М. Снегирев. Указ. соч., т. II, стр. 111. Ср. в Грамоте царя Алексея Михайловича. . . *и мы указали о том учинить заказ крѣпкой. . . чтоб нынѣ и впред. . . в навечери Рождества Христова и Богоявления колед, и плуг, и* усеней *не кликали и пѣсней бѣсовских не пели. . . а которые люди. . . учнут (кликать) коледу и плуги и* усени *и пѣть скверные пѣсни. . . и тѣм за такия супротивныя христианскому закона за неистовства быти от нас в великой опалѣ и в жестоком наказанье.*

[186] Ср. там же № 1040, 1044, 1045.

[187] Ср.: «Песни, собранные П. В. Киреевским», вып. 1, М., 1911, № 1070, № 1071; П. В. Шейн. Великорусс. . ., т. I, вып. 1, № 1038.

[188] См.: П. Г. Богатырев. «Полазник». .

дерево), что тоже находит аналогии в культе Телепинуса, Зевса (ср. также некоторые индийские и др. параллели)[189].

В целом связь птиц с весной[190], с ее началом является универсальным (во всяком случае для Евразии и Северной Америки) мотивом, который у славян символизируется образом вырия, ритуальными песнями, обрядами, при которых из теста приготовляются символы весны-птицы («жаворонки» и т. д.), ср. загадку:

Прилетела пава,
Села на лаву,
Распустила перья
Для всякого зелья.
(Ответ — *весна*)
(Садовников, № 2003)

Символическое представление весны в виде птицы связывает весну с первыми членами противопоставлений верх — низ, небо — земля, море — суша (для последнего см. формулы: *летел кулик из-за моря* и под.).

Этот же символ (птица) применительно к второму члену противопоставления весна — зима[191] обнаруживается в верхне-

---

[189] См.: Л. Я. Штернберг. Культ орла у сибирских народов. Этюд по сравнительному фольклору. «Первобытная религия в свете этнографии». Л., 1936, стр. 111—126.

[190] Относительно связи птиц с весной см.: А. А. Потебня. Объяснение малорусской песни XVI века, стр. 215, примеч. 21; Он же. Из записок по теории словесности, стр. 510. В связи с исследованным Потебней вопросом об ирьи как древнем названии рая и о первоначальном значении слова **rajь* 'небесное дерево' (А. А. Потебня. О купальских огнях, стр. 172 и примеч. 1), заслуживает особого внимания работа Буги, в которой предположена связь первого элемента литовского *dausos paukštis* «райская птица» со славянским названием души (K. Būga. Senoves lietuvių «rojaus» vardas. — В кн.: K. Būga. Rinktiniai raštai, I tomas. Vilnius, 1958, стр. 553—554). Ср. в Лавр. лет. «*и сему ся подивуемы, како птицы небесныя изъ ирья идутъ*». Все эти материалы позволяют реконструировать связь мирового дерева и птицы на его вершине с вырием — местопребыванием душ и птиц. Весьма любопытен обряд, сохранившийся лишь на ограниченной территории в Польше, который состоит в том, что во время пасхальных праздников возят живого петуха (обычно связываемого с солнцем) на особой тележке, поют песни и получают подношения в виде яиц, теста или денег (см.: T. Seweryn. Z żywym Kurkiem po dyngusie. Kraków, 1928; M. Znamierowska-Prüfferowa. Указ. соч., стр. В 67 и далее).

[191] Зима, как и некоторые другие вторые (отрицательные) члены противопоставлений, почти не представлены устойчивыми символами. Интересное исключение представляет свадебное причитание, где зима выступает наряду с зооморфными символами во «сне» невесты в качестве образа ее жениха — «отецкого сына»:

У порога там на лавочке
Там орел да со орлятамы,
Во пецном углу на лавоцке

лужицком фрагменте:

Napanyła nas w u l k a z y m a,
'Sitke nam p t a č a t k a p o z e h n a ł a
(L. Haupt, J. E. Schmaler, I, NCCCII, строки 1, 2)

К числу зооморфных образов весны, помимо отмеченных выше, следует причислить тура, преимущественно связанного с символом мужской силы. Иногда вместо тура выступает мифологический образ тура-оленя с особыми рогами [192] (чаще всего они золотые, иногда их девять или один, ср. выше об однорогой турице и однорогом туре), реже оленя с такими же рогами (или даже быка). Символическое значение тура объясняет наличие его образа в семицкой весенней песне с мотивом брачного единоборства:

Ой, Тур, молодец удалой:
Он из города большого
Вызывал красну девицу
С ним на травке поборотися!
Ой Дидо Ладо поборотися!
(Сахаров, I, III, 261) [193]

(см. также припев этой песни); в формулах свадебных песен типа:

В тех ли лугах есть ковыль трава,
Во той ли траве ходит белый олень,
Ходит белый олень — золотые роги.
(Киреевский, вып. I, № 593) [194]

Там в о л ч и х а со волцатамы,
Во п о ц е т н о м во б о л ь ш о м у г л у
Там з и м а стоит холодная
Со крещенскими морозамы.
. . . А во п о ч е т н о м во б о л ь ш о м у г л у
Не з и м а стоит холодная,
А там млад отецкий сын.
(Русские плачи Карелии, стр. 238—239)

В параллельном месте (там же, стр. 221—222) в той же функции выступает м е д в е д ь (наряду с тем же орлом, но без волка):

И во п о ч ё с н о м, в о б о л ь ш о м у г л у
Не м е д в е д ь да на рогатине —
Там сидит муж да млад отецкий сын.

Обрядовая интерпретация последнего места подкрепляется белорусским обрядом, при котором м е д в е д я ведут в п о ч е т н ы й угол хаты (см.: K. M o s z y ń s k i. Указ. соч., cz. 2, z. 1, стр. 578—579). Таким образом, можно предположить связь з и м ы с культом м е д в е д я.

[192] Например, у Головацкого («Чтения», I, 1861, стр. 48—49):

Дивное звирье, тура-оленя,
На головци ж му та девять рижкив.

См. также: Н. С у м ц о в. Тур в народной словесности. Киев, 1887.

[193] И. П. С а х а р о в. Указ. соч., I.

[194] Ср. в нижнелужицкой песне о свадьбе: L. H a u p t, J. E. S c h m a l e r. Указ. соч., I, стр. 252.

в колядках типа:
польск.

I zobaczyła **z w i e r z a t u r a**,
Z w e i r z a t u r a, co złote rożki ma [195]

укр.

Дивноє з в і р я, т у р а оленя,
Що на головці девять ріжечків,
А на десятім терем збудован [196],
А в тім теремі кречна панночка. . .
(Головацкий, II, 54)

сербск.

Ни т'jе сунце, ни т'jе мjесечина,
Ветj два златна рога од jелена,
У њима су два града градjена.
У jедном jе кујунджиjа Јанко. . .
(Вук Караџић. Српске нар. пjесме, I, 115—116)[197]

в заговорах от плотской немощи: . . . *идет в чистом поле встречу бык-третьяк. . . смотрится на небесную высоту, на луну и на колесницу. И подойду яз, раб Божий, с своим черленым вязом и ударю яз быка третьяка по рогу своим черленым вязом, и как тот рог не гнется, не ломится от моего вязу, так бы и у меня, раба Божия. . .* Майков, № 30; и, наконец, в сказках (ср. мотив добывания оленя-золотые рога [198]), а также былинах (см. выше). Связь тура с идеей мужской силы, весны [199] проявляется в его эпитете *яр Тур*, где *яр*, *ярый* относится одновременно к весне, к плодородию земли (*яровой хлеб*, *ярь*, *ярина* и т. д.), к половой силе животных (ср. *яровать*, *бычок-яровик*, *ярка*); ср. также *пчела ярая* в веснянках (и, кроме того, специальный пчеловодческий термин *ярые пчелы*) и само название весны в ряде славянских языков (напри-

---

[195] Ср.: А. С. Фаминцын. Указ. соч., стр. 239.

[196] Ср. указанное выше сопоставление с данными о храме Сварожича— Радгоста у балтийских славян и о мотиве тура, связанного с этим божеством.

[197] См. там же о Петре, едущем *на jелену златорогу, златорогу и пирогу* (1, № 191). Ср. также из русских былин:

А и третьей-то мудрости учился Волх
Обертываться гнедым туром — золотые рога.

(см.: «Былины». Под ред. М. Н. Сперанского, т. II, 1919). Поучительно указание на игру в *тура* (см.: Игры народов СССР. М.—Л., 1933, стр. 553).

[198] См.: Афанасьев, № 183, № 212, № 564. Ср. также мотив превращения оленя (Афанасьев, № 259, где за оленем следует птичка-золотая головка).

[199] Ср. словацк. *Turíce*, иное название весеннего праздника русалий (см.: J. K o l l á r. Указ. соч., I, стр. 74 и 728—729; A. M e l i c h e r č í k. Указ. соч., стр. 94), связанное с названием тура, ср. ниже о сербской *турице* в весеннем обряде.

мер, ст.-слав. ꙗро; чеш. *jaro*, *jař* и др.[200]); соответствующее прилагательное непосредственно выступает в колядках:

— Ой, дай, сынку, ключи я р с к и,
Оччиныты двэры царски.

(Пинчуки, № 305)[201]

Выше уже говорилось о связи с корнем *jar-* имен Яровита и Ярилы. Все эти данные позволяют считать этот корень праславянской языковой реализацией первого члена противопоставления в е с н а — з и м а, ср.: авест. *yār*, готск. *jēr* 'год'; авест. *ayar* 'день'; греч. *ᾱρι 'утро'. Вместе с тем на основании как этих, так и ряда других данных (в том числе относящихся к старым памятникам [202]) можно восстановить и праславянский образ *золоторогого* (*ярого*) *тура*.

Наряду с туром как женское соответствие ему в славянском ритуале и эпосе выступает образ т у р и ц ы:

Тур ходит по горам,
Турица-то по долам;
Тур свистнет,
Турица-то мигнет.

(Садовников, № 1940)[203]

Ср. выше об однорогой турице в былинах, а также старый сербский обряд хождения окрутников, который был приурочен к началу весеннего цикла и в котором турица представлялась с к о н с к о й головой и ногами, похожими на п т и ч ь и. Русское соответствие этому сербскому обряду представлено теми случаями проводов русалок, когда ряженые несут лошадиный череп, причем иногда число ряженых равно трем, как и при сербском хождении окрутников [204]. Это совпадение представляет тем больший интерес, что и другие описанные выше обряды проводов весны во мно-

---

200 Стоит обратить внимание на упоминаемых в слове Григория в Паисиевом сборнике *буякинь*, женских существ, почитающих малакию. Правдоподобна их связь с Мокошью, а их названия с прилагательным *буй*, ср. *буй-Тур*.

201 См.: М. В. Д о в н а р - З а п о л ь с к и й. Песни пинчуков. Киев, 1895.

202 См.: А. Н. А ф а н а с ь е в. Поэтические воззрения.., т. I, стр. 662—665 (о туре), 616—617 (связь тура с конем), 638—641 (об олене); т. III, стр. 163 и работы других авторов.

203 Ответ этой загадки: *гроза* (как и другой, № 1959: *Турски поскоки, Оленьи поглядки, Шерсть черна соболя, Очи ясна сокола*; ответ: *туча, гром и молния*) делает правдоподобным старое мнение, согласно которому тур связан с богом грозы Перуном (ср. рог Перуна). Относительно образов тура и турицы см. также В. П. А д р и а н о в а - П е р е т ц. Очерки поэтического стиля древней Руси. М., 1947, стр. 91—92.

204 Ср.: Д. К. З е л е н и н. Указ. соч., стр. 247.

гих деталях совпадают с русальскими обрядами. В частности, одна из наиболее примечательных черт этих последних — роль березы, венков и кумовства девиц под березой — почти целиком совпадает с весенними обрядами, полно переданными в соответствующих циклах песен и отражающих почитание растительных сил. Благодаря этому устанавливается связь в е с н ы и в о д ы (через русалок; ср. также ниже о купальских обрядах).

III. 11. СОЛНЦЕ — ЛУНА

Связь солнца и луны и их значение в древнеславянской и индоевропейской мифологии были детально изучены еще в XIX в., в пору увлечения солярными теориями. В соответствии с представлениями того времени многие другие противопоставления, имеющие, как оказалось потом, вполне самостоятельное значение, интерпретировались через соотнесение с солнцем и месяцем. Как видно из предложенного выше описания этих противопоставлений (и особенно противопоставления в е с н а — з и м а), для славян в целом ряде случаев на первый план выдвигались не макрокосмические явления, а их аналоги или косвенные их результаты в хозяйственной жизни коллектива (ср. роль зимнего солнцеворота как начала весеннего цикла праздников). Поэтому ввиду наличия обширных материалов по мифологическому представлению солнца и месяца, уже собранных в старой литературе, в данной работе можно ограничиться краткими иллюстрациями этого противопоставления и указанием на его связь с другими противопоставлениями.

Как отмечалось выше, на уровне I-RS отражен лишь первый член противопоставления — с о л н ц е. У восточных славян с солнцем, по-видимому, связывался Дажьбог, соотносимый со Сварогом, богом огня. В связи с тем, что не исключена связь Дажьбога с сербским Дабогом, приобретает интерес параллелизм между восточнославянским Сварогом и его сыном Дажьбогом в Хронике Малалы, с одной стороны, и сербским старым Бадняком (*Бадњак*) и молодым Божичем (*Божић*) — с другой, ср.:

. . .на чем ћемо бога молит
за старого — за Бадњака,
за младого — за Божића [205].

(Вук Караџић. Српске нар. пjесме, I, № 190 (ср. 191)

Параллелизм Бадняка с божеством земного огня Сварожичем подчеркивается обрядом, при котором дубовое полено или ветка, называемая *бадњак*, сжигается в сочельник (ср.: *бадњак*

---

[205] Ср.: болг. *млад бог* (Д. М а р и н о в. Народна вяра и религиозни народни обичаи. — СбНУ, кн. XXVII, 1906—1907, стр. 279).

'сочельник' при *Божић* 'Рождество', *Мали Божић* 'Новый год'; ср. также: *У очи* Божића, *пошто се* бадњаци *унесу у кућу и наложе на ватру, узме домаћица сламе и квочући. . . простре по соби, или по кући* и т. д.[206]). *Бадњак*, как и *Божић*, по разъяснению Караджича, иногда представляется как человек или бог (ср. соответствующие восточнославянские представления Дажьбога в антропоморфном виде и Сварога как бога [207]). Для сравнения с восточнославянскими представлениями особенно существен суффикс *-ић*, по происхождению совпадающий с *-ич* в *Сварожич* (ср. описание Дажьбога как Сварогова сына)[208], и самый корень *бог*, встречающийся в восточнославянских именах богов только у *Дажьбога* и связанного с ним *Стрибога* (в сербском этимологическая связь слов *Бог* и *Божић* сохраняется доныне). Имя Божића в функции особого мифологического существа в сербском фольклоре встречается обычно в колядочных текстах в сочетании с типичной символикой обрядов, связанных с началом весеннего цикла (златорогий олень, свинья, ворота и пр.) [209]. Такое соответствие восточнославянских и сербских соотношений пар воплощений небесного и земного огня позволяет правдоподобно восстановить праславянский образ подобных же мифологических элементов. Эта реконструкция могла бы быть подкреплена и материалом культа Сварожича—Радгоста у балтийских славян, элементы имени которого соответствуют отмеченным инославянским морфемам, а зооморфные мотивы, сопряженные с ним, близки к символике коляд о Божиче и восточнославянских весенних песен.

У балтийских славян зооморфное представление солнца, встающего из моря, можно также восстановить на основании ле-

---

[206] Описание соответствующего обряда, в котором подчеркивается связь Божича и бадняка, см.: Вук Карађић. Српски рjечник, Беч, 1852, стр. 34—35, а также стр. 11 (*бадњи дан*) и В. Чајкановић. Неколике примедбе уз српски Бадњи дан и Божић. «Годишница Николе Чупића». Књ. 34, Београд, 1921 (ср. критику: П. Г. Богатырев. «Полазник. . .», стр. 108 и след). P. Petrović. Božićni običaji (Aleksinačko Pomoravlje). — ZbNŽ, 26, стр. 139—147; C. Jireček. Badnjak im 13. Jh.—AfslPh. 15, 1893, стр. 456—457; E. Schneeweis. Указ. соч., стр. 113—114 и др.— Впрочем, в ряде мест сохраняются архаичные обряды, связанные с Божичем, хотя *бадњак* полностью забыт (см.: I. Jardas. Указ. соч., стр. 24, 30, 35; ср. также обычай «Dobra ruka» в связи с Божичем). В словенском языке в функции сербск. *бадњак* отмечено слово *božić* 'божок' = 'молодой бог' (см.: L. Niederle. Указ. соч., стр. 83, примеч. 1 и стр. 203).

[207] Следует отметить, что в восточнославянских фольклорных текстах сохранилось обращение к солнцу, как к богу или как к живому существу: *И к сонечку промовляе*: *Помож, Боже, чоловику* (А. Метлинский. Народные южнорусские песни, 1854, стр. 57); ср. разговор солнца с богом, приведенный Костомаровым (Указ. соч., стр. 450). Ср. также: K. Moszyński. Указ. соч., cz. II, zesz. 1, стр. 143—144 и 441.

[208] Ср. этот же суффикс в польском названии месяца *księżyc*.

[209] См.: Вук Карађић. Српске народне пјесме, I, № 190—195.

генды о вепре, связанной с тем же Сварожичем—Радгостом (ср. также ниже о купании солнца в воде)[210]. На других уровнях представлены такие архаичные зооморфные образы солнца, как к о р о в а, с в и н ь я (*свинка — золотая щетинка*, ср. *вепрь*), п е т у х, к у л и к, ж а в о р о н о к (см. выше о весне), щ у к а и т. д. (ср. *бурая корова через прясло глядит*; ответ: *солнце*). Садовников, № 1816, вариант а): б е л ы й б ы к *в подворотню глядит* (ср. о месяце: *белоголова корова в подворотню смотрит*. Там же, № 1833, вариант ж) и т. д. (ср. также петуха в сказках, как образ солнца[211], то, что петушиный крик разгоняет тьму, нечисть, мертвецов и т. д.: *из ворот в ворота лежит щука золота*; ответ — *солнце*. Садовников, № 1821 и др.). С остатками древних ритуалов, имеющих широкие индоевропейские аналогии, сопряжены такие весьма древние символы солнца, как колесо. С одной стороны, ритуал типа «Пречиста» на Украине, где поднимают шест с колесом на конце его, что прообразует мировое дерево с солнцем над ним[212], а с другой стороны, целый ряд очень близких друг к другу текстов, где солнце сравнивается с колесом; ср., например: *сонейко колесом на гору идє*. Пинчуки, № 12; *сонце колесом у гору идзець*. Терещенко II, 470; *колесом, колесом сонычко в гору йде*[213]; *кропивное колесо по над лисом котиться*. Костомаров, стр. 450, примеч. 2; *v poledňe, v poledňe slunečko kolem jde*. Sušil. Moravské nar. pisne. 444; *jož to slonyčko kolem de*. Там же, 557 и др.[214] На основании этих славянских фактов и соответствующих им индоевропейских, подтверждаемых археологическими свидетельствами о роли колеса и колесницы в индоевропейском солнечном культе, а также материалами изобразительного искусства, сохраняющего традиции этой символики, восстанавливается древний образ солнца в виде катящегося колеса, соответствующий ему ритуал[215] и фразеологическое сочетание. Ср. также сочетание *солнце играет*, восстанавливаемое на основании совпадения обрядов и соответствующих текстов типа укр. *из-за гори сонечко йде й грає*, с.-хорв. *синоћ сунце играјући заћe*, польск. *graj słońce, graj tutaj są twoje*

---

[210] Об отражении на низших уровнях представления о драконе, попирающем солнце, см.: P. B o g a t y r e v. Actes magiques. . , стр. 151.

[211] См. об этом, в частности: W. M a n n h a r d t. Die lettischen Sonnenmythen. «Zeitschrift für Ethnologie», VII, 1875, и др.

[212] См.: Н. Е. М а к а р е н к о. «Пречиста» в Москалівці. «Живая старина», XVI, вып. 1, 1907, стр. 21—26.

[213] См.: «Чтения в Моск. об-ве истории и древностей росс.», 1864, I, стр. 102.

[214] Ср. загадку, приведенную Далем: *жили в лесу, молились колесу*. Ср. также: А. Н. А ф а н а с ь е в. Поэтические воззрения. . , т. I, стр. 213, где указан и ряд других сходных фактов.

[215] Ср. обряд спускания с горы огненного колеса у украинцев, хорватов и словенцев, а также сходные русские масленичные обряды (А. Н. А ф а н а с ь е в. Поэтические воззрения. . , т. I, стр. 211).

słończęta (где *słończęta* — ритуальные пирожки, приготовляемые для ритуала встречи солнца) и т. п.[216] Из других обрядов, связанных с солнцем, наиболее интересны купальские обряды, в которых выступает образ купающегося солнца, связывающий солнце с водой (см. выше о солнце и море и сказочную формулу: *красно солнышко из синя моря восходит*[217]).

В ряде сказочных текстов разных славянских народов указаны родственные связи солнца. Чаще всего солнце и месяц находятся в супружеских отношениях, причем солнце является женой, а месяц мужем[218]. С индоевропейской точки зрения такое распределение функций можно считать перевернутым в результате перехода слова «солнце» в средний род; возможно также и сохранение древнего мотива солнца как женского начала, отражение чего могло бы быть обнаружено в некоторых песнях весеннего цикла[219]. Дальнейшее развитие мотива супружеской связи солнца и месяца отражается в микросюжете, где в качестве третьего элемента выступает Денница, вступающая в сюжетные отношения с месяцем[220], а четвертым элементом (детьми) оказываются звезды (ср. ниже загадки). Этот сюжет подробнее всего представлен в литовском фольклоре, а косвенные и разрозненные его отражения известны и в славянских фольклорных традициях[221]. Родственные отношения солнца выявляются и из ряда других сюжетов, где, в частности, участвуют мать, дочь и сестра солнца. Ср. сказку «Ведьма и солнцева сестра» (Афанасьев, № 93) или сербскую песню «Сунчева сестра и паша тиранин» (Вук Караџић. Српске нар. пјесме, I, № 232); ср. также солнцеву мать, например, в чешской сказке из собрания К. Я. Эрбена (4—5), а также русскую поговорку: *дожидайся солнцевой матери*

---

[216] См.: А. А. Потебня. О купальских огнях. . , стр. 164—165. О том, что солнце прыгает трижды пасхальным утром, по лужицким поверьям см.: L. Haupt, J. E. Schmaler. Указ. соч., II, стр. 223.

[217] О солнце в волшебной сказке см.: В. Я. Пропп. Исторические корни. . , стр. 262—263.

[218] Иначе в сказке «Солнце, Месяц и Ворон Воронович», где все эти персонажи мужья трех сестер (Афанасьев, № 92); весьма показательно здесь вступление в игру Ворона (ср. типологические параллели в северо-восточной Евразии и Америке, где Ворон часто вступает в сюжетные связи с Солнцем, а иногда и с Месяцем). Ср. также известную болгарскую мифологическую песню «Слънчева женитба за хубава грозданка» (см.: Г. С. Раковски. Показалец или ръководство как да се издирят найстари чърти нашего бития. Ч. I. Одеса, 1859, стр. 127—129; см. также: Ц. Романска. Славянски фолклор. София, 1963, стр. 43—44); C. Lévi-Strauss. La pensée.., стр. 64.

[219] См.: А. А. Потебня. Баба-яга. . . , стр. 222—232.

[220] См. хотя бы: «Женидба сјајнога мјесеца» или «Опет женидба мјесечева» (Вук Караџић. Српске народне пјесме, I, № 230, 231).

[221] См.: А. Н. Афанасьев. Поэтические воззрения. . , т. I, стр. 75, 78—79. Любопытно польское название месяца *księżyc*, где суффикс указывает на наличие патронимических отношений (ср. *Сварожич*); по мнению некоторых (Брюкнер), предполагаемым отцом месяца могло быть солнце.

божья суда. Снегирев. Пословицы, 99 [222]; ср. *солнцевых детей* в выродженных формах ритуальной поэзии — детских и потешных песнях типа: *Солнышко, солнышко! Где твои детки?* Шейн. Великорусс.., № 143, ср. также № 141, № 142 и др.

Из других мотивов, имеющих широкие типологические параллели, заслуживают внимания такие, как поглощение солнца чудовищем, борьба солнца с месяцем и т. д.[223]; последний мотив особенно важен для обоснования описываемого противопоставления.

Связь солнца с месяцем (и со звездами) отражена не только в сюжетных построениях, отмеченных выше, но и в ряде заговорных формул типа: . . . *пойду, перекрестясь. . . в восточную сторону под* красное солнце, *под* млад (или: *светел*) месяц, *под частые звезды. . .* Майков, № 166. Однако большей части фольклорных текстов свойственно представление о солнце и месяце как взаимодополняющих объектах относительно суточного цикла по формуле, многократно повторяемой в плачах: *день. . . по солнцу, ночь. . . по месяцу.* При этом с солнцем связывается положительное начало, например: *божье схожее праведно солнышко.* Плачи Карелии, стр. 132; а с заходом его и с месяцем — отрицательное: ср. формулу плачей по умершему: *закатилось красно солнышко* [224] или формулу отсылки в заговорах:.. *подите вы, черви, на запад солнца,. . . на осиновый лист. . .* Майков, № 203; ср. также приведенные выше заговоры, где из разговора с месяцем выявляется его роль как светила того света, который видит мертвецов. В заговорах месяц входит в ряды перечисления вредоносных предметов: *мертвец, медведь, заяц, щука* и т. д. Однако в некоторых традициях луна и ее вид в разные периоды в течение месяца используется для получения инструкций о начале тех или иных сельскохозяйственных работ [225].

Противопоставление солнце — месяц тесно связано с целой серией противопоставлений: день — ночь, небо — земля, восток — запад, огонь — вода, жизнь — смерть и т. д. Существуют тексты, в которых содержатся многие из этих пар противопоставлений; ср., например, загадку с ответом: *небо, земля, солнце, месяц, день, ночь, огонь и вода — Два стоячих, да двое лежачих, да два здорника, да два разбойника, разорителя.* Садовников, № 1896, ср. также № 1897 и др.

---

[222] См. И. М. Снегирев. Русские народные пословицы и притчи. М., 1848. Ср. мотив поедания месяца драконом (*јeдeњe мeсeцa*) у сербов (см.: E. Schneeweis. Указ. соч., стр. 13).

[223] Ср. K. Moszyński. Указ. соч., Cz. II, zesz. 1, стр. 463, 464.

[224] Ср. соответствующий материал в кн.: В. П. Адрианова-Перетц. Указ. соч., стр. 22—24 и стр. 141 (о заходе солнца как символе смерти; ср. о солнце как образе героя: Там же, стр. 21). — Вместе с тем восход и закат солнца в некоторых текстах понимаются как его рождение и смерть.

[225] См.: I. Jardas. Указ. соч., стр. 83—84.

III.12. СВЕТЛЫЙ — ТЕМНЫЙ (12a. БЕЛЫЙ — ЧЕРНЫЙ, 12b. КРАСНЫЙ — ЧЕРНЫЙ)

На уровне I-RS роль противопоставления белый — черный и его вариантов красный — черный и золотой — черный[226] особенно отчетливо обнаруживается при исследовании у балтийских и других западных славян (ср. выше о противопоставлении Белбога и Чернобога, белого коня Свентовита и вороного коня Триглава, а также о символике цветов в связи с описанием культа Сварожича—Радгоста и Руевита).

Это же противопоставление было уже рассмотрено в связи с анализом записи стилистического уровня древнейших славянских текстов, где было показано, что уже для праславянского можно восстановить элементарные образы типа *белая лебедь*, *черный ворон*[227], из сочетания которых возникают простейшие мотивы. Отражение такого рода сочетаний в отдельных славянских традициях было уже давно замечено и описано; ср., например, у А. Н. Веселовского: «. . . в сербской народной поэзии все предметы, достойные хвалы, чести, уважения, любви — белые...»[228]. При описании ряда противопоставлений уже приходилось приводить примеры, иллюстрирующие существенность характеристики членов этих противопоставлений через белое (или красное) или черное, причем все, что сочетается с белым, обладает положительным значением[229], а все, что сочетается с черным — отрицательным (ср., например, *белый* в связи с *день*; *красный* в связи с *солнце*, *весна*, *огонь*; *черный* в связи с *ночь*, *земля*, *море*, *смерть*, *преисподняя*, *вода* и т. д.).

---

[226] Иногда в качестве аллоэлемента *черного* выступает *зеленый*, возможно, как символ лесного, чуждого мира (см. о противопоставлении дом — лес), находящийся в отношении дополнительного цвета к красному.

[227] Ср. пример обмена эпитетами у этих объектов, приводящего к абсурду: чеш. *černé jako labut'*, *bílé jako havran* . ., в.-луж. *ćorne jako šwon*, *bjełe jako ron* . . .; н.-луж. *carne jako šwon*, *bjele jako ron* . . . (см.: F. D. Čelakovský. Указ. соч., стр. 768).

[228] А. Н. Веселовский. Из истории эпитета. — В кн.: «Историческая поэтика», стр. 83 (о черном см. там же, стр. 76 и далее). Преломление этой фольклорной традиции в древнерусской книжной образности освещено в кн.: В. П. Адрианова-Перетц. Указ. соч., стр. 35—41. — В связи с рассмотрением противопоставления белый — черный см. также указанные выше работы А. Н. Афанасьева, А. А. Потебни, К. Мошинского и др., не говоря о многочисленных исследованиях, посвященных изучению стилистики фольклорных текстов (в частности, постоянных эпитетов).

[229] Исключения немногочисленны, ср., например, образ *белой бабы*, пугающей по ночам людей (см.: Д. К. Зеленин. Указ. соч., стр. 113; «Bajki Warmii i Mazur», стр. 58 и др.). В этой функции к *белой бабе* близка ночница (женщина в белом, пугающая людей по ночам), как она описывается в одном из белорусских заговоров (см. П. В. Шейн. Материалы. . , II, стр. 537—538, примечание 2). Иной характер свойствен *белым женам* или *девам* (см.: А. Н. Афанасьев. Поэтические воззрения. . , т. II, стр. 627); ср.: *biela žena* (A. Melicherčik. Указ. соч., стр. 203).

Противопоставление белого или красного черному отчетливо отражается в целом ряде текстов. Особый интерес представляют случаи, когда эти эпитеты становятся сквозными и проходят через значительную часть текста или даже через весь текст. Ср. некоторые примеры: *белый* в сочетании со словами *дуб*, *прутья*, *листья*, *березники*, *зайцы* (несколько раз), *конь*, *шерсть*, *звери* (несколько раз), *береза*. Майков, № 289 [230]; в сочетании со словами *камень* [231], *рученьки*, *лебедь*, *перо*, *тельце*, *легкое*. Там же, № 97; *золотой* в сочетании со словами *море*, *корабль*, *дерево*, *птицы* (каждое из сочетаний встречается по нескольку раз). Там же, № 90 (ср.: Там же, № 91, где золотыми оказываются *мост*, *человек*, *стрелы*); *черный* в сочетании. . . *стоит черный поп, у черного попа черны рукавицы*. Там же, № 218;. . . *бежит река черна, по той реке черной ездит черт с чертовкой, а водяной с водяновкой*. Там же, № 33; *и понеси, черный зверь медведь, в темные леса, и затопчи, черный зверь медведь, в зыбучие болота*; *чтобы век не бывали ни день, ни в ночь*. Там же, № 215 и др. (ср. одно из сербских названий черта *вран* 'черный'). Как видно из этих примеров и других, им подобных, сквозной эпитет, превращаясь в средство стилистической организации текста, в то же время не теряет своей соотнесенности с некоторыми семантическими противопоставлениями. Особенно это относится к отрицательной символике черного, ср. из заговора: *все злые, все черные, все нелюдимые*. Попов, № 29, ср. также заговоры от *черного* глаза, некоторые заклинания от *черной* нечистой силы [232]; *черные слова* как название ругательств (в этой связи следует отметить бóльшую полноту сведений о Чернобоге, чем о Белбоге у балтийских славян [233]); *черный* цвет при гадании как знак неудачи [234] и т. д. Не исключено, что в противопоставлении белый — черный в некоторых контекстах именно черный является отмеченным членом. Наконец, важно подчеркнуть, что противопоставление белый — черный может получать абстрактное толкование: как

---

[230] Ср. в конце этого заговора контрастное появление отрицательных символов *темные леса*, *черные грязи*, *зыбучие болота*. Из других заговоров, где *белый* является сквозным эпитетом (см. там же, № 214, № 223 и др.).

[231] Ср.: Н. И. Коробка. «Камень на море и камень алатырь». «Живая старина», XVII, вып. 4, 1908, стр. 409—426.

[232] Ср.: *Хозяин, стань передо мной, как лист перед травой: ни* черен, *ни* зелен, *а таким каков я*; *я принес тебе* красно *яичко* (заклинание для вызова домового). Даль. Пословицы, VII, стр. 198.

[233] Из данных, относящихся к древним славянам, следует отметить сообщение Елеазара Натана (около середины XII в.), согласно которому славяне называли какую-то болезнь *ţšrnįį dųsį* (т. е. *черные души* с не вполне ясной огласовкой), причем сообщалось, что от нее нет лекарств, кроме огня (см.: «Źródła hebrajskie do dziejów Słowian i niektórych innych ludów środkowej i wschodniej Europy». Opracowali F. Kupfer, T. Lewicki. Wrocław—Warszawa, 1956, стр. 129 и 133).

[234] Ср. гадание по белым и черным древкам, о котором сообщает Саксон Грамматик (указ. соч., стр. 567).

чистый — нечистый, сакральный — мирской (например, *Белая Русь* в смысле *Святая Русь* в противоположность соседней *Черной Руси*, где *черный*, возможно, понимался как чужой, относящийся к лесу в отличие от *белый*, связанный со своим, относящимся к дому [235].

III.13. ОГОНЬ — ВЛАГА

На уровне I-RS противопоставление огонь — влага представлено прежде всего в восточнославянской мифологии в противопоставлении Сварога—Сварожича Мокоши (см. выше). Общеславянский характер первого члена этого противопоставления можно предположить на основании того факта, что имя Сварожича известно и у балтийских славян, а отчасти сходные функции связываются с чешским, словацким, украинским Рарогом—Рарашеком, имя которого, возможно, связано с именем Сварога. Все эти представления связаны с огнем очага, но в отличие от Сварога, данные о котором минимальны и лишены конкретности, Рарог—Рарашек представляется в виде подвижного вихревого духа, принимающего облик птицы или дракона с огневыми атрибутами (искрящееся тело, пламенеющие волосы, сиянье из уст) и носящегося ночью в виде огненного клуба. Есть поверье, что Рарог—Рарашек появляется на свет, если первое яйцо при первой кладке черной курицы вместо наседки выхолит под локтем человек, засевший на печь на девять дней и ночей, при условии, что он не будет молиться и мыться [236]. В этой связи представляет интерес обряд резанья кур, упоминаемый в контексте: . . . *коуры рѣжють*; *и огневи молять же ся*, *зовуще его сварожичьмь*. Слово некоего Христолюбца (окончательная редакция), стр. 374; связь резанья кур (женщинами) и петуха (мужчинами) с обрядом возжигания огня подтверждается и другими параллелями, например, латышскими [237]. У восточных славян представления, близкие к тем, которые существуют у чехов и словаков о Рароге—Рарашеке, отражены в менее непосредственном виде. Ср. укр. *раріг* 'балабан' (порода ястреба), мифологический

[235] Следует отметить, что на территории Белоруссии прочно сохраняется или даже отчасти заново возникает фольклорное приурочивание белого ко всему положительному (ср., например, сказанное о Яриле). См. об этом: Е. Ф. Карский. Белорусы, ч. I. Варшава, 1903.

[236] См. Р. О. Якобсон. Роль лингвистических показаний. . , стр. 16—17; A. Hajný. Rarášek, Nymb, 1898.

[237] См. Э. А. Вольтер. Указ. соч., стр. 24—25. — Ср. данные о приношении в жертву петуха, которому отрубают голову на пороге, чтобы умилостивить гуменника-овинника, в ведении которого находится огонь под овином (см. С. В. Максимов. Нечистая сила, стр. 60). Ср. заговоры под курошест с обращением к разномастным курам (например, Попов, № 44—47) или польские свидетельства: *Kuobuk to byu djabuu pot postaćo uogńa, a w domu to śe zamneńiu f kokoš* . . . (H. Bień-Bielska. Указ. соч., стр. 10); ср. также: A. Melicherčík. Указ. соч., стр. 184, 185.

характер которого просвечивает в пословицах типа *дивиться як на рарога* в значении 'смотреть как на диковинку', ср.: *не зазирне і раріг туди оком.* Гринченко IV, 6—7. Для русской мифологической традиции образ, аналогичный Рарогу—Рарашеку по функции и по имени, видимо, можно восстановить на основании данных, содержащихся в одном любовном заговоре (Майков, № 25); . . . *на той на колоде, на той на дубовой, сидит Страх-Рах. Я этому Страху-Раху покорюсь и помолюсь: «Создай мне, Страх-Рах, семьдесят семь ветров, семьдесят семь вихорев,. . . ветер суходушный, которые леса сушили, крошили темные леса, зелены травы, быстрые реки; и так бы сушилась, крушилась обо мне, об рабе* (имярек) *раба* (имярек)» . . . (заговор записан во Владимирской губ.). Здесь стоит подчеркнуть связь Раха с вихрями, с иссушающим действием, в частности, на леса (ср. лесные пожары), и, наконец, самое форму имени *Страх-Рах* с удвоением типа *Рарог* и с возможными следами начального *с*, как в *Сварог* (к *-т-* в *Страх* ср. названия типа *Twarog*, *Twarożna gora* при *Swarożyno siodło* у кашубов; форму *Страх* можно объяснять как результат народной этимологии и табуирования)[238]. Представления огня как птицы широко отражено в сказочных мотивах *Жар-птицы*, огненной птицы (см.: Афанасьев № 168—170, 172, 232; ср. «Bajki Warmii i Mazur», стр. 72—76: о чешск. *klobuk'e*, *kołbuk'e* и словацк. *pták-Ohnivák* [239] и т. д.). Огненная птица представляет собой мифологическую проекцию ритуала, где огонь связывался с птицей (ср. о *kłobuk'e* как воплощении огня, курицы и т. д.). При этом Жар-птица, как и другие формы огненной птицы, связывается с деревом (ср. птицу и солнце на вершине мирового дерева) и с идеей богатства (ср. связь огненных птиц с отысканием кладов, сказочный мотив добывания Жар-птицы как символ богатства и т. д.). Именно это последнее позволяет связать Жар-птицу с фольклорным образом Зме́я, который характеризуется обычно рядом атрибутов, общих с огненной птицей: он летает, обладает огневой природой и отыскивает клады или способствует увеличению богатств в доме того, к кому он летает (последняя функция Огненного Змея поразительно точно отражена у сербо-лужичан в образе *Pjenježny Zmij* [240]; у восточных славян в образе Огненного Змея, Ужа, *Налетника* или *Летучего*, у поля-

---

[238] Не ясна этимология арханг. *рахел*, названия травы, применяющейся с магическими целями, в частности для выкуривания насекомых и лечения от запоя.

[239] Ср.: «Slovanske pohadky», стр. 619.

[240] Ср.: *Wón ta zmija* о людях, неожиданно получивших богатство (см.: L. Haupt, J. E. Schmaler. Указ. соч., II., стр. 203, № 156). Ср. также: русск. *юж деньги таскает* в том же значении, *юж* — 'огненный змей' (см.: С. В. Максимов. Нечистая сила, стр. 231); Ср. также: J. Slizinski. Указ. соч., стр. XIV (о трех видах змеев, один из которых характеризуется связью с богатством); W. Łega. Legendy Pomorza. Gdynia, 1948 (предание об ужах около Бытова) и др.

ков в образе огненного существа, приносящего богатства [241] и т. д.). Одной из характерных черт Огненного Змея является его роль как возлюбленного женщины, в дом которой он летает [242] (ср. косвенную связь с женщиной Страха-Раха, призываемого на помощь мужчиной, произносящим любовный заговор, имеющий целью достижение женщины; напротив, Жар-птица по отношению к герою выступает отчасти в противоположной роли). В этом отношении особенно показательны сербские тексты (и сказочные, и эпические, и лирические). Уже на основании этих текстов можно восстановить некоторые сюжетные мотивы, связанные с мифом об Огненном Змее: связь с женщиной, которая от него родит сына змеиной породы, столкновение Огненного Змея с другим змеем, благодаря чему змей выступает в роли змееборца; сочетание огневой природы Змея с зооморфным образом волка-оборотня, не говоря о более частных подробностях сюжета, реконструируемых на основании сравнения сербских материалов с соответствующими восточнославянскими; ср., с одной стороны, сербский эпический текст о Змее-женихе (Вук Караџић II, № 11—14 и соответствующую сказку, ср. там же, II, № 42 о Змее Огненном-Вуке, соотносимым с Вуком-Деспотом); песню о Милоше Обиличе, где называются семь юнаков-змеевичей и в их числе Змей-Огненный-Вук (см. Петрановић III, № 24 [243]); лирические песни типа Љуба Змаја Огњенога (Вук Караџић I, № 239 и др.)[244] и, с другой стороны, русские былинные тексты о Волке Всеславьевиче (см.: Кирша Данилов, № 6; Гильфердинг II, № 91 и др.), о Добрыне и Змее (Кирша Данилов, № 48; Гильфердинг II, № 79 и др.), некоторые сказочные тексты (ср. сказку о Никите Кожемяке. Афанасьев, № 148; Змей и цыган. Там же, № 149; ряд белорусских сказок: Шейн. Материалы. . . II, № 83 и т. д.), а также памятники художественной литературы (включая и «Слово о полку Игореве»), в которой отразились эти мотивы [245]. Анало-

---

241 См.: K. Pisański. O niektórych pozostałościach pogaństwa i papiestwa (см. в кн.: «Bajki Warmii i Mazur», стр. 73).

242 Этот мотив, как и некоторые другие, связанные с огненным змеем у славян, находит широкие типологические параллели: ср. о змее как символе мужской производящей силы, его отношении к женщинам и к беременности, о змее — покровителе дома и хранителе кладов (см.: W. D. Hambly. Serpent worship in Africa. «Field Museum of Natural History». Publication 289. Anthropological series, vol. XXI, № 1. Chicago, 1931 (см. в особенности на стр. 39 мотив сожжения змея — любовника женщины, которая возвращает себе настоящего возлюбленного посредством этого сожжения, и аналогичный мотив в сербских текстах о Змее-женихе).

243 См.: Б. Петрановић. Српске народне пjесме из Босне и Херцеговине, III. Сарајево — Београд, 1867.

244 Ср. соответствующие болгарские песни, например: А. Бурмов. Народни умотворения от с. Бяла-Черкова, Търновско. София, 1930, № 5.

245 См.: М. О. Скрипиль. «Повесть о Петре и Февронии» и эпические песни южных славян об огненном змее. «Научный бюллетень ЛГУ», № 11—12, 1946, стр. 35—39; Он же. Повесть о Петре и Февронии муром-

гичные мотивы обнаруживаются и у других славянских народов, преимущественно в сказках и в песнях [246]. Сравнение этих текстов, предложенное еще в XIX в.[247], привело к убедительной реконструкции мифологических основ общеславянских эпических сюжетов, находящих многочисленные параллели и за пределами славянского мира [248]. В данном случае важнее всего подчеркнуть связь Змея со стихией огня, одним из воплощений которой он является (ср. характерное соответствие в сказке змея и огненного царя)[249]. Особенно отчетливо эта связь выступает в заговорах, например: *У того у синего моря Окиана лежит* Огненный змей. *Сражается и снаряжается он зажигать горы и долы и быстрые реки. . ., травы подкошенные, леса подсечные. . .*[250] *Гой, еси ты,* Огненный змей! *Не зажигай ты горы и долы, ни быстрые реки. . .; зажги ты красну девицу в семьдесят семь составов. . ., во всю ее хочь; чтоб ей милилось и хотелось, брало бы ее днем при солнце, ночью при месяце. . .* Майков, № 7 (ср. № 8). Если в этом любовном заговоре Огненный Змей призывается на помощь заказчика обряда, стремящегося приобрести любовь женщины, то в других заговорах заказчица-женщина стремится избавиться от тоски по летающему к ней Огненному Змею (ср. стихотворный заговор, в начале которого излагается сказочный мотив о любви царицы к Змею):

Как во граде Луко(мо)рье
Летел змей по поморию,
Града царица им прельщалася,
От тоски по царе убивалася [251],
С ним, со змеем, сопрягалася,

ских в ее отношении к русской сказке. — ТОДРЛ, VII, 1949, стр. 131—167. — Представляют интерес и некоторые малые фольклорные формы, содержащие указания на связь с огнем существа без рук и без ног, ср.: . . . *на себе огонь проносит.* Садовников, № 1610 (ответ: *уж*); *Без рук, без ног, а на гору ползет.* Там же, № 188 (ответ: *огонь*). Ср. некоторые сербские и другие параллели (см.: А. А. Потебня. О купальских огнях. . , стр. 179).

[246] См., например: А. Н. Афанасьев. Поэтические воззрения. . , II, стр. 528 и далее.

[247] См.: М. Г. Халанский. Южнославянские сказания о Кралевиче Марке в связи с произведениями русского былевого эпоса. Сравнительные наблюдения в области героического эпоса южных славян и русского народа, вып. I—IV. Варшава, 1893—1896.

[248] Ср.: R. Jakobson, M. Szeftel. The Vseslav Epos. «Rusian Epic Studies». Philadelphia, 1949, стр. 13—86; R. Jakobson, G. Ružičić. The Serbian *Zmaj Ognjeni Vuk* and the Russian Vseslav Epos. «Annuaire de l'Institut de Philologie et d'Histoire Orientale et Slave», t. X. Bruxelles, 1950.

[249] См.: В. Я. Пропп. Исторические корни. . , стр. 198.

[250] Ср. иссушающую силу Страха-Раха, а также карпатское предание о лесах, горящих от змея-полоза. См.: P. Bogatyrev. Actes magiques. . , стр. 150 и др.

[251] Ср.: *царь-огонь, достанься.* Майков, № 256 (при высекании огня).

Белизна ее умалялася,
Сердце тосковалося,
Одному утешению предавалася —
Как змей прилетит,
Так ее и обольстит. и т. д.

(Майков, № 370)

Заговорные тексты и описания обрядов, иногда включающие и прямую речь самого огня [252], достаточно полно отражают роль культа огня у славян, представленного как в связи с огнем-молнией (см. выше о Перуне), так и в связи с земным огнем очага. Почитание этого последнего носило, видимо, общеславянский характер, о чем можно судить по деталям ритуала (например, способ высекания огня) и по соответствующей фразеологии, относящейся к обозначению огня, полученного таким образом, ср.: русск. *живой огонь*, укр. *жива ватра*, с.-хорв. *жива ватра*, *живи огањ*, польск. *żywy ogień*, болг. *нов огън*, чешск. *nový oheň* и т. д. Реконструируемое на основе этих примеров праславянское сочетание **živy(jь) ognь* или **živa(ja) vatra* представляет интерес в связи со славянским противопоставлением ж и з н ь — с м е р т ь, а также в связи с почитанием огня, имевшего соответствующее наименование (др.-инд. *agni*, авест. *ātar-* 'огонь', ср. индо-иранское название жреца, отраженное в авест. *āϸravā* 'жрец', или др.-инд. *atharvan-*) прежде всего у восточных соседей славян, а также у балтийских племен [253].

---

[252] Ср.: *Я твій хозяин. Як топиш у печі, то став воду; я як ситий водой, то я пожару не зділаю, а як хто не станове, то мени до того горяче, до того горяче, що у мене як сердце горить, а як водиця е, то я собі трошки хлестну — я й ситий тим* (см.: М. К. В а с и л ь е в и Н. Ф. С у м ц о в. Антропоморфические представления в верованиях украинского народа. «Этнографическое обозрение», кн. 15, № 4, 1892, стр. 160). Ср. также: С. А. Т о к а р е в. Религиозные верования восточнославянских народов XIX—начала XX в. М.—Л., 1957, стр. 65 и след.

[253] С. Т р о ј а н о в и ћ. Ватра у обичаима и животу српског народа. — СЕЗб., XLV, стр. 1—339; В. В л а х о в и ћ. Ватра у гатању и вјеровању. Zs. Zapisi, III. Цетиње, 1928, стр. 93 и след.; E. S c h n e e w e i s. Указ. соч., стр. 16 (со ссылкой на: E. L i l e k. Volksglaube und volkstümlicher Kultus in Bosnien-Herzegovina.— WMBH, IV, стр. 431). — Заслуживает внимания возможность реконструкции общебалтийского сочетания со значением 'святой огонь' (ср. прусск. *schwante panicke*, лит. *šventoji ugnis*, латш. *svęts uguns*), учитывая наличие аналогичного славянского сочетания **svęty(j) ognь* (ср. характерную вставку в церковных требниках: . . . *святив воду сию Духом Твоим святым и огнем*. . .: С. В. М а к с и м о в. Неведомая сила, стр. 224 и далее). Ср. о святом огне в народной медицине: Г. П о п о в. Русская народно-бытовая медицина, стр. 192—193. На основании типологических данных для этих сочетаний в балтийском и славянском можно предположить значение *ритуально чистый огонь* (ср. новый термин для этого понятия *чистый огонь*). Сводку прусских и литовских материалов, представляющих интерес в связи с данной темой, см.: K. B ū g a. Medžiaga lietuvių, latvių ir prūsų mytologijai. «Rinktiniai raštai», t. I. Vilnius, 1958, стр. 154

Помимо этого обряда возжигания живого огня, когда сам огонь был основным объектом ритуального почитания, огонь возжигался или так или иначе использовался еще в целом ряде обрядовых действ. Из многочисленных славянских ритуалов этого типа можно отметить такие, которые относятся к свадебным торжествам и другим обрядам, часто формально приуроченным к христианским праздникам [254]; заговорные обращения к огню, обычно с целью достижения любовных целей [255] или с целью излечения от некоторых болезней и предупреждения заразы [256]; возжигание костров с тем, чтобы предупредить падеж скота [257]; древнейшие

и след. (ср. также стр. 180—183). Литературу о славянском обряде возжигания «живого огня» см.: L. Niederle. Указ. соч., стр. 81—82.

[254] Ср., например, *венчальную свечу*, помогающую при трудных родах, а иногда и умирающим, *пасхальную свечу*, охраняющую стадо, *богоявленскую свечу*, защищающую от грозы, а также аналогичную венчальной, *четверговую свечу*, защищающую от грозы (ср. название четверга у полабских славян) и обладающую силой уничтожать чары колдунов и лечить лихорадку и т. д. (ср. также особый белорусский праздник «Громницы», связанный со свечами: С. В. Максимов. Неведомая сила, стр. 227—228).

[255] Ср.: *в печи огонь горит, палит и пышет и тлит дрова; так бы тлело, горело сердце у рабы Божией* (имярек) *по рабе Божием* (имярек) . . . Майков, № 5; . . . *навстречу мне огонь и полымя и буен ветер; встану и поклонюсь им низешенько и скажу так: «Гой, еси, огонь и полымя, Не палите зеленых лугов. . ., а сослужите службу верную. . ., выньте из меня тоску тоскучую и сухоту плакучую. . ., вложите ее в рабу Божию».* Там же, № 8 (ср. № 14, 28, 29 и др.). В некоторых случаях подобные заговорные отрывки могли включаться в фольклорные тексты других жанров. Например, в былинах о Добрыне:

Клала дровца в печку муравленую
Со теми следы горячими,
Разжигает дрова палящатым огнем,
И сама она дровам приговаривает:
«Сколь жарко дрова разгораются
Со теми следы молодецкими,
Разгоралось бы сердце молодецкое
Как у молода Добрынюшки Никитьевича».

(Кирша Данилов, № 9)

Ср. Гильфердинг I, № 5.

[256] Ср. *Огонь, огонь, возьми наш огник, очисти, Господи, лицо наше белое. . .* Попов, № 99 (ср. № 97 и 98). Ср. также заговор от ожога с обращением к огню и противопоставлением огня синему морю. Там же, № 103 (см. выше). О роли огня в народно-медицинских обрядах см. Г. Попов. Указ. соч., стр. 192 и далее. Ср. раскладывание огня от порчи, в частности, в свадебном обряде при встрече молодых. См.: Даль. Пословицы, VII, стр. 13 (ср. также приведенное выше сообщение Елеазара-Натана о лечении у древних славян болезни «черные души» только с помощью огня).

[257] При этом все стадо прогоняется через костер и одновременно в землю по обе стороны костра зарывают кошку и собаку. См.: С. В. Максимов. Неведомая сила, стр. 221—222 (ср. ниже о следах жертвоприношения); А. Макаренко. Почитание огня у крестьян-сибиряков Енисейской губ. «Живая старина», вып. 2, 1897, и др.

славянские похоронные обряды, связанные с трупосожжением[258], следы которых в виде возжигания огня на могилах сохраняются в ряде мест вплоть до настоящего времени[259], обряды, относящиеся к покойникам и связанные с культом предков[260]; вырожденные формы ритуала, позволяющие реконструировать жертвоприношения огню или с помощью огня[261] и отраженные в более позднее время в целом ряде обрядов, подобных «женитьбе комина», разведению огня в овине с принесением ему в жертву снопа ржи у белорусов и т. д.[262]; культ очага и «своего», домашнего огня, отраженный в ряде специальных действий и запретов[263]; обряды, связанные с противопоставлением в е с н а — з и м а, причем в некоторых из них, в частности в купальских и русальских, выступают одновременно оба члена противопоставления о г о н ь — в л а г а (в о д а), а для всего цикла этих обрядов характерно сожжение в огне соломенного чучела, костей животных или даже конского или коровьего черепа[264]. Для выяснения связи купальских обрядов с почитанием огня представляют интерес полесские данные (сообщено В. В. Мартыновым и С. М. Шур), ср. *ку́пало* 'костер' (особенно в западной части Полесья), *подку́п'еўшыј л'ес*

---

[258] Многочисленные сведения об этом содержатся в арабских и отчасти византийских источниках. См. также: Л. Н и д е р л е. Славянские древности. М., 1956, стр. 205 и след.; A. F i s c h e r. Zwyczaje pogrzebowe ludu polskiego. Lwów, 1921 и др.

[259] Ср., например: P. B o g a t y r e v. Actes magiques. . , стр. 71 и др.

[260] Ср. обычай греть покойников, описанный в статье: Д. К. З е л е н и н. Народный обычай греть покойников. «Сборник Харьковского историко-филологического Об-ва», XVIII, 1909, стр. 256—271; см. там же, стр. 265 о карпатском обычае сожжения *дiда*, *дiдуха* (ср. также P. B o g a t y r e v. Actes magiques. ., стр. 49). Сходный обряд был недавно обнаружен Полесской экспедицией (устное сообщение В. В. Мартынова) — использование *болвана* или *дидки* как чурки для освещения, причем болван сохраняет антропоморфные черты.

[261] Ср. мотив, повторяющийся в сказке «Сестрица Аленушка, братец Иванушка» (Афанасьев, № 261—263):

Огни горят горючие,
Котлы кипят кипучие,
Ножи точат булатные,
Хотят меня зарезати,

а также в текстах, являющихся остатками ритуальных песен и (в крайне вырожденном виде) в текстах детских игр. См.: И. М. С н е г и р е в. Русские простонародные праздники. М., 1837, т. 1, стр. 103; т. 2, стр. 68 и след.

[262] См.: П. В. Ш е й н. Материалы. ., т. I, ч. 2, стр. 325—326 и др.

[263] См.: В. К. Х а р у з и н а. К вопросу о почитании огня. «Этнографическое Обозрение», № 3—4, 1906; А. Д. Н е у с т у п о в. Следы почитания огня в Кадниковском уезде. Там же, № 1—2, 1913; S. C i s z e w s k i. Ognisko. «Studyum etnołogiczne». Kraków, 1903, и др. Ср. типичные запреты плевать в огонь, например, в связи с сибирскими параллелями.

[264] Помимо отмеченных выше обрядов, связанных с Костромой, Кострубонькой и т. д., ср. уже отмечавшиеся выше обычаи сжигать кости животных и череп коня или коровы (см. раздел, посвященный противопоставлению в е с н а — з и м а).

'обгоревший лес', *кýп'ец'* 'тлеть', 'плохо гореть' (ср. *мóкрыэ дрóва н'е γор'áц', а кýп'ejуц'*)[265], а также представленные в разных славянских традициях предания об особом цветке, который раскрывается в ночь на Ивана Купалу и уже своим цветом обнаруживает свою связь с огнем (ср. польск. *świętojańskie ziele* с огненно-желтыми цветами, собираемое в полдень на Ивана Купала, и *жар-цвет* в русских сказках, см.: Афанасьев, № 116)[266]. Не исключено, что сама внутренняя форма древнего названия купальского обряда указывает на связь с горением и с водой одновременно; ср. праслав. **kypěti* от корня **kūp-*, дающего в разных языках серию слов со значением 'гневаться', 'вскипать' (о человеке), 'страстно желать' и т. д. (ср. др.-инд. *kúpyati*, лат. *cupiō* и т. д.); в этом смысле поучительно сравнение с *Ярилой*, *яриться* 'гневаться', 'страстно желать' (в специальном смысле), ср. также лат. *Cupīdo* 'бог любви' при *cupīdo* 'стремление', 'влечение' от *cupiō*.

Если купальские обряды свидетельствуют о связи огня и влаги, то некоторые тексты более или менее четко сохраняют следы их противопоставления. Ср.: . . .*на правый бок скочит — огонь горит*; *на левый бок скочит — водой топит*. Майков, № 289 (одновременно здесь подтверждается изоморфность противопоставления правый — левый и огонь — вода); ср. также ряд пословиц и изречений: огонь *силен*, вода *сильнее огня*, *земля сильнее воды*, *человек сильнее земли*; *огонь не вода, охватит, не выплывешь*; *огонь не вода, пожитки не всплывают* и т. д. Даль. Пословицы, VII, стр. 193—194 (ср. загадку: *сестра сильнее брата*. Садовников, № 1529 с ответом: *вода и огонь*) и др. О негативном значении члена влага в рассматриваемом противопоставлении огонь — влага см. как выше (в связи с противопоставлением жизнь — смерть, суша — море), так и ниже (в связи с противопоставлением сухой — мокрый и т. д.).

III. 13а. СУХОЙ — МОКРЫЙ

Противопоставление сухой — мокрый на уровне I-RS отражается в уже отмеченном выше соотнесении друг с другом Сварожича и Мокоши. Интерпретация этого соотнесения с точки зрения данной оппозиции подтверждается самими этими названиями: ср. чеш. и словацк. *rárož* 'сушняк', 'сухой хворост'; рум. *sfarog* как обозначение чего-то высушенного, перегорелого, обугленного, спаленного [267] при отмеченной выше этимологии Мокошь

---

[265] К *кýп'ец'*, соединяющему в себе понятия огня и влаги, ср *кýп'ина*, *кýп'je*, *кýпн'ик*, *кýпа* как обозначения болотных кочек в Полесье.

[266] А. А. Потебня. О купальских огнях. . , стр. 180 и далее.

[267] См.: Р. О. Якобсон. Роль лингвистических показаний . . . О румынском *sfarog* см.: «Dicționarul limbii romîne literare contemporane», vol. IV. București, 1957, стр. 108.

(из **tok-*, **tokr-*), ср. выше о *мать-сыра земля* при наличии эпитета с у х о й у небесной молнии при ее мифологическом осмыслении (например, сербск. *тако ме сува муња не осмудила.* Вук Караџић. Српск. рјечник, стр. 722 — в клятве).

Противопоставление сухого мокрому, особенно применительно к дереву (прежде всего к дубу [268]), отражено в целом ряде заговорных текстов, ср.: . . . *умоюсь ни бело, ни черно, утрусь ни сухо, ни мокро. . .* Майков, № 114 (где, видимо, с у х о соотносится с б е л о, а м о к р о с ч е р н о); в ряде заговоров от жабы: *дуб, дуб, возьми свой дубоглот, и глот, и* м о к р у ю *жабу,* с у х о й *дубоглот. . .* Там же, № 100; *ступай,* с у х а я и м о к р а я *жаба, сохни!. . возле того престола стоит дерево суховерьхо; на этом дереве суховерьхе сидит птица, теребит жабу сухую и мокрую.* Там же, № 98 (ср. № 99: *поди на дуб и на сухое древо, на котором отростей нет*), где можно восстановить исходное для данных текстов противопоставление с у х о г о д у б а и м о к р о й ж а б ы. В других заговорах, где отсутствует первый член противопоставления, эпитет *сырой* в некоторых случаях еще сохраняет отрицательное значение, ср.: *на небе светел месяц, на море белый камень, в поле сырой дуб; когда эти три брата сойдутся, тогда, мои зубы, всходитесь. . .* Майков, № 76 (ср. приведенную выше однотипную формулу, где приведены три отрицательных понятия: месяц, медведь и мертвец); . . . *стоит тут сыр дуб; под тем сырым дубом стоит гробница.* Там же, № 142; . . . *стоит сыр дуб, под тем дубом стоит кровать, на той кровати лежит девица, змеина сестрица.* Там же, № 180. В ряде заговоров эпитет *сырой* (особенно при словах *дуб* и *дерево*) уже потерял свое первоначальное отрицательное значение, хотя в некоторых случаях его еще можно восстановить, в других случаях он употребляется в чисто орнаментальной функции как постоянный эпитет, наконец, в отдельных примерах *сырой* приобретает положительное значение, символизируя ж и в о е в противоположность м е р т в о м у (сухому дереву). Ср. примеры на все эти случаи: *ломит у человека кости и главу, и спину, аки сильная буря сырое дерево.* Майков, № 103; . . . *стоит сыр дуб, под тем сырым дубом сидит святой отец Пафнутий; . . . его обретоша. . . двенадцать сестер Иродовых.* Там же, № 106; . . . *вынимает у того раба Божия с пупа грыжу. . . и сносит к сырому дубу.* Там же, № 124; *вверх сыра древа влези к своему господину в медные бочки и пивные.* Там же, № 208; . . . *не стрелейте по сырому дубу, стрелейте по приточным ранам.* Там же, № 214; положительное значение с ы р о г о дерева как символа здоровья, жизни засвидетельствовано в одном из карпатских послепохоронных обрядов, когда обращаются к сырому (т. е. зеленому) дереву со словами:

---

[268] Ср. приведенные выше загадки из Садовникова, № 1874 и № 2001, где полдуба сухого и полдуба сырого служат соответственно символами дня и ночи, весны и зимы.

jakyj to derevo zdorovyj, taki j my zdorovi[269] (заслуживает внимания то, что при предположении о достаточной древности этой формулы можно в ней вскрыть этимологическую фигуру типа сo-положения основ **deru̯- sъ-doru̯-*, так как оба эти слова восходят к одному корню)[270]. Ритуал, обратный только что указанному, отражен в целом классе заговоров типа: *как сохнет и высыхает сук, так сохни и высыхай, болетоп; от перста нет* о г н я, *от чирья ни ядра.* Майков, № 134. Аналогическая магия такого же рода отражена в любовных присушках типа: . . . *не уроните. . . той присухи ни на воду, ни на лес, ни на землю, ни на скотину и ни на могилу. В воду сроните — вода высохнет; на лес сроните — лес повянет; на землю сроните — земля сгорит; на скотину сроните — скотина посохнет; на могилу к покойнику сроните — костьё в могиле запрядает.* Майков, № 1; . . . *посадите в него тоску тоскучую, сухоту сухотучую.* Там же, № 3 и др. Во всем цикле присушек повторяется мотив сухоты как в космическом плане, охватывающем всю природу (леса, реки, болота, земля, скот и т. д.), так и применительно к микрокосму — человеку. Вместе с тем в этих заговорах мотив сухоты постоянно соединяется с мотивом огня, причем первоначально такого рода заговоры произносились в составе ритуала, связанного с огнем (ср. приведенную выше цитату из былины о Добрыне и Марине и соответствующие заговоры). Ритуал противоположного типа связан с водой, что и находит отражение в так называемых отсушках, например: . . . *прихожу я к тебе. . . мыти и полоскати лицо белое, чтобы спала с моего лица белого сухота плакучая, а из ретива сердца тоска тоскучая; и понеси ты, быстра реченька,. . . и затопи ты ее в своих валах глубоких, чтобы она никогда ко мне не приходила.* Майков, № 30, ср. также из отсушки, наговариваемой на воду: . . . *бежит река черна, по той реке черной ездит чёрт с чертовкой, а водяной с водяновкой, на одном челне не сидят, и в одно весло не гребут, одной думы не думают и совет не советуют.* Там же, № 33.

О стихии, связанной с мокрым, с водой уже говорилось выше и отчасти будет говориться ниже в связи с противопоставлениями 13b. з е м л я — в о д а и 14b. д о м — л е с.

Непосредственные свидетельства о почитании воды древними славянами сохранились в достаточно большом количестве в старых источниках. Ср.: *пожьрѣмъ стоуденьцемъ и рѣкамъ и*

---

[269] См.: P. B o g a t y r e v. Actes magiques. ., стр. 121.

[270] Ср. аналогичную хеттскую формулу, где вечная зелень дерева жизни служит символом вечного здоровья и процветания царя и царицы: ...*e-i̯a-an ma-aḫ-ḫa-an uk-tu-u-ri i-i̯a-at-ni- i̯a-an*...LUGAL-*ša* SAL.LUGAL-*ša* *QA.TAM.MA i-i̯a-at-ni-an-te-eš*... — KUB, XXIX, I, 4, 17 и далее. Сходные обряды на славянской почве отражены в гаданиях типа *ветвь не посохла — будет жива, ветвь посохла — будет жить бедно* (при наряжании березки в первое воскресенье после Троицына дня). См.: П. В. Ш е й н. Великорусс. ., стр. 352 и др.

сѣтьмъ, да оулоучимъ прошенія своя. Слово о ведре и казнях божиих; . . . *юже жруть бѣсомъ и болотомъ и кладеземъ.* Правила митрополита Иоанна II; *не нарицайте себѣ бога. . . ни въ рѣкахъ, ни въ студенцахъ.* Слово св. Кирилла о злых духах и т. д.[271] От более позднего времени также сохраняется большое количество источников (в том числе ритуальных текстов), относящихся практически ко всем славянским традициям. Особенно показательны обращения к воде, к источникам, к колодцам, подобные чешскому:

Hospodár te pozdravuje,
A po mě tobě vzkazuje:
Studánko, uživej s námi hody,
Ale za to dej nám hojnost' vody;
Po zemi až bude žizeň,
Svym pramenem ty ji vyžeň

или сербскому: *Добро јутро, ладна водо! ми тебе варице, а ти нама водице и јарице, јањице и мушке главице и сваке срећице.* Вук Караџић. Српски Рјечник, стр. 54, или белорусскому: *Вадзица, царица, ачисчельница наша, бяжиш ты пы мхам, пы бялотам, абсчисщаеш карення, камення, — абсчисци ты мае цело грешнае ат усякай скверн*асци[272]. Последний текст характерен для заговоров, в которых обращаются к воде или используют ее для излечения от болезней; при этом предпочтение отдается чистой, природной воде (ключевой, дождевой, росе, воде в определенные святые дни, например, в чистый четверг и т. д.)[273]. Почитание вод и особенно колодцев в той или иной форме сохраняется (если опираться на вполне достоверные источники) и в начале XX века, в частности у восточных славян. Здесь культ колодцев связан с почитанием женского мифологического существа Пятницы, видимо, представляющей собой дальнейшее развитие образа Мокоши (см. выше). В этой связи особенно показательны деревянные скульптурные изображения Пятницы на колодцах, принесение в жертву Пятнице посредством бросания в колодец разного рода тканей, льняной кудели, выпряденных ниток и овечьей шерсти[274]. Явным отражением старого языческого культа следует считать сохранившееся в старой рукописной духовной литературе почитание двенадцати Пятниц. В этой литературе и

---

[271] Подробнее об этих сведениях см.: Н. М. Гальковский. Указ. соч., т. I, стр. 47 и след.; L. Niederle. Указ. соч., стр. 27 и след.; А. Н. Афанасьев. Поэтические воззрения. . , т. II, стр. 206 и след. Самые ранние свидетельства о поклонении рекам и нимфам у славян приводятся Прокопием.

[272] См.: Е. Романов. Белорусский сборник, вып. V. Витебск, 1891; K. Moszyński. Указ. соч., cz. II, zesz. 1, стр. 511.

[273] См.: Г. Попов. Указ. соч., стр. 194 и далее.

[274] См.: С. В. Максимов. Неведомая сила, стр. 241—242. — Для отождествления всего этого ритуала с Мокошью представляет интерес название русского обряда *мокрида.* См. там же, стр. 253.

в обрядах, связанных с Пятницами, соотнесение с водой выступает более или менее косвенно (ср., однако, запрет купать детей по пятницам или угрозу потопления тому, кто не постится в пятую пятницу), но его можно считать вполне достоверным, благодаря возможности отождествления двенадцати Пятниц с двенадцатью лихорадками (ср. избавление от сухоты и трясавиц-лихорадок для того, кто постится в шестую пятницу)[275]; ср. также двенадцать дочерей Морского Царя в сказке, как и представление двенадцати лихорадок (часто выходящих из моря) дочерьми царя Ирода.

Во всех славянских традициях существуют многочисленные воплощения нечистой силы, связанной с водой и имеющей как антропоморфный (ср. водяные в их мужских и женских обликах, русалки и т. д.), так и зооморфный (например, громадная щука, водяная птица, ср. ритуальную роль утки и воплощение двенадцати дочерей Морского Царя в виде утиц или лебедушек) облик. Названия многих из этих существ связаны с водой, например, русск. *водяной*, *водяной дедушка*, *водяной шут*, *водяник*, *водовик*, *водяниха*, *водяница*, чешск. *vodník*, *vodní panna*, с.-луж. *wódny muž*, *wódna žona*, *wódny knjež*, *wódnykus*, словинцск. *povodnj*, *vodni mož*, *povodnja devica* и т. д.[276] На сказочном уровне и уровне бытовых рассказов водяная нечисть вступает в сюжетные отношения с людьми и с мифологизированными животными [277]. Обычно водная нечисть снабжается атрибутами с отрицательным значением. Водяной обычно связан с черным цветом (а русалки — с зеленым, о соотношении черный — зеленый см. выше), с левой стороной (с левой полы его постоянно капает вода), с мертвецами из людей, умерших не своей смертью (русалки сами являются заложными мертвецами [278], а водяные утаскивают людей к себе на дно или женятся на русалках), см. также ниже о противопоставлении земля — вода. Некоторые из этих атрибутов выступают вместе в обрядах, имеющих целью умиротворение водяной нечисти. Так, например, существовал обычай умиротворения водяного посредством шерсти черного козла, принесения водяному в жертву черного петуха [279] (через

---

[275] См.: С. В. Максимов. Крестная сила, стр. 219 и след.

[276] О названиях женских существ, связанных с водой (тип русалок), см.: Д. К. Зеленин. Указ. соч., стр. 112 и след.

[277] Ср. серболужицкую сказку о спасении человека медведем от водяного: J. Slizinski. Указ. соч., стр. 21 (ср. там же, стр. 20, где медведь спасает от кобольда). Ср. также многочисленные сюжетные рассказы с участием водяных, приведенных в указанной книге Д. К. Зеленина.

[278] Ср. выше *о мавках — навках*.

[279] См.: С. В. Максимов. Нечистая сила, стр. 111; ср. также о сообщаемом Козьмой Пражским обычае чехов ходить к источникам и удушать черных кур и петухов с призыванием дьявола (ср. удержавшийся до XIX в. обычай топить кур и петухов в водоемах в день святого Фейта). Характерно, что петух связан не только с водой, но и с огнем; по-видимому, разница заключалась именно в том, что с водой связывался черный петух,

зарывание его живым) или бросания в воду лошадиного черепа с особыми словами; вообще был обычай на водяных мельницах содержать животных черной масти (петухов и кошек, по преимуществу) любезной, как считалось, водяному (ср. черную масть коров, которые были, по поверьям, у водяного, черный цвет самого водяного и связь его с черной водой (ср. приведенный выше текст из сербо-лужицкой сказки, а также отсушку: Майков, № 33).

Помимо многочисленных и разнообразных обрядов, в которых вода рассматривается как отрицательное начало, как местожительство нечисти, существуют обряды, трактующие воду в положительном смысле, как святую, целящую (ср. выше о живой и мертвой воде), предохраняющую от нечисти, болезней и т. д. То, что не только второй член (мокрый), но и первый может выступать в функции обратной первоначальной, свидетельствует указанное выше понимание сухого как мертвого, а также возможность двоякого понимания огня (ср. русские легенды о двух огнях — небесном и адском). С положительной ролью воды в противопоставлении мокрый — сухой, когда сухой связывается с засухой, пагубной для земледельца, соотносятся такие старые и известные в разных славянских традициях обряды, как обливание водой с целью вызвать дождь. Ср. южнославянские обряды и соответствующие тексты, связанные с болг. *пеперуга*, *преперуга*, с.-хорв. *прпоруше*, *прпац*, а также *додола*, ср. новогреч. *πυρπηρούνα* [280]; сходные обряды типа «обливание водой» и

тогда как с огнем, возможно, петух светлой масти. Ср. также об обычае приношения в жертву черной курицы духу бань *баеннику-баннику* (см.: С. В. Максимов. Нечистая сила, стр. 53), а также другие случаи ритуального удушения черной курицы в медицинских обрядах (см.: Г. Попов. Указ. соч.). Из других зооморфных символов, общих у данного члена противопоставления с некоторыми другими, следует указать на пчел, которые связаны с водой в целом ряде обрядов (ср., например, потопление первого пчелиного роя в угоду водяному и т. д.).

[280] Ср., например: А. Т. Илиев. Сборник от народни умотворения, обичаи и др., събирани из разни български покрайнини, кн. 1. София, 1889, 368. Ср. также: М. Арнаудов. Българските народни празници, обичаи, вярвания, песни и забави пред цялата година. София, 1943; Д. Маринов. Народна вяра и религиозни народни обичаи. — СбНУ, XXVIII, 1914, стр. 548 и след. (мотив полета пеперуды к богу с просьбой о дожде) и др. См. библиографию в кн.: Ц. Романска. Българско народно поетично творчество. София, 1964, стр. 8. — А. А. Потебня, а за ним и ряд других ученых, склонны были связывать эти названия со славянскими словами, обозначающими дождь, прысканье, порошенье дождя (ср. чешск. *prch*, *prš*, *pršeti* и т. д.). Согласно другой точке зрения (Р. О. Якобсон), эти слова связываются с тем же корнем, что и имя Перуна. В пользу этой последней точки зрения говорят додольские песни, содержащие обращения к богу, архетипом которого мог быть Перун (ср. *додоле* как его эпитет при обращении); в других традициях к Перуну обращаются с просьбой о дожде. Вместе с тем в пользу первой точки зрения говорит наличие в ряде индоевропейских языков удвоенных форм глагола со значением 'обрызгивать водой', весьма близких к южнославянским словам, ср.: хет. *papparš-*, тох. *papärs-* при возмож-

«строить мокриду» известны и у восточных славян, причем они сопровождаются призываниями дождя, практически совпадающими с южнославянскими; например: русск. *дождь-дождь, приди к нам*[281], болг. *дай, Боже, дъжд*[282], ср. с.-хорв. *удри, удри, ситна киша, oj додоле! мой божоле!* Вук Караџић. Српске нар.. пjесме I, № 186 (из додольских песен).

Помимо уже отмеченных существуют и другие обряды, связанные с водой и составляющие целый комплекс, объединяемый обращением к воде как к личности (например, в исповедях с обращением: *пришел-де я к тебе, матушка-вода, с повислой да с повинной головой — прости меня, простите и вы меня, водяные деды и прадеды*[283] и т. д.) или использованием воды как средства, благодаря которому раскрывается будущее (например, в многочисленных гаданиях по воде[284]) или прошлое (суд божий

ной исходной для южнослав. форме **peperuš-* (ср. также нередуплицированные формы: тох. *pärs-*, др.-инд. *parṣati*, др.-исл. *fors*). Наконец, следует считаться и с возможностью примирения этих двух точек зрения, осуществимом при условии наличия старого сочетания типа 'Перун окропляет' — **Perunos pepers(ti)* с осмыслением созвучия *per-*: *peper-*; наличие двух форм редупликации в южнославянских словах может объясняться именно развитием этого древнего сочетания. Характерно употребление хет. *papparš-* в описаниях обряда ритуального окропления водой, например: *nu-kán* É DINGIR^{LIM}, *ša-an-ḫa-an-zi pa-ap-par-ša-an-zi* 'и дом бога они скребут и опрыскивают (окропляют)'; см.: H. Ehelolf. Zum hethitischen Lexikon. «Kleinasiatische Forschungen», Bd. I, Hf. 1. Weimar, 1927, стр. 147. Ср. также: N. van Brock. Les thèmes verbeaux à redoublement du hittite et le verbe indo-européen, «Revue hittite et asianique», t. XXII, f. 75, 1964, стр. 138 и 144.

Для реконструкции общего для славянских и анатолийских языков варианта имени бога **Perunos* (в отличие от представленной в целом ряде других индоевропейских диалектов формы **Perkunos*, лит. *Perkūnas*, лтш. *Perkons* и т. п.) кроме данных, указанных в работах: В. В. Иванов. К этимологии балтийского и славянского названий имени бога грома. — ВСЯ, вып. 3. М., 1958, стр. 101—111 (с указанием предшествующей литературы); В. В. Иванов. Хеттский язык. М., 1963, стр. 12—13 и стр. 32, — существенно упоминание хет. *peruna-* в хеттском религиозном (по-видимому, ритуальном) тексте HT 10 1 7 (см.: P. Meriggi. Sur quelques fragments rituels hittites. «Revue hittite et asianique», t. XVIII, fasc. 66—67, 1960, стр. 98). Относительно *додола* см.: Z. Ujváry. Une coutume des Slaves du Sud: la «dodola». «Slavica», III. Debrecen, 1963, стр. 131 и след.; E. Schneeweis. Serbokroatische Volkskunde, 1. Teil. «Volksglaube und Volksbrauch». Berlin, 1961, стр. 162; H. Barić. Dodole. «Prilozi», I, 1921, и др.

281 См.: С. В. Максимов. Неведомая сила, стр. 253.

282 См. о болгарских текстах этого типа: А. Н. Афанасьев. Поэтические воззрения. ., стр. 176.

283 См.: С. В. Максимов. Нечистая сила, стр. 255.

284 Связь воды с противопоставлением доля — недоля обнаруживается не только в гаданиях, но и в текстах типа украинской песни, где девица сеет долю над водой, например:

Сiе долю из приполу:
Иди, доле, за водою,
А я у слид за тобою!

Ср. также из другой песни: Пишла твоя доля за водою.

с использованием воды, бросание жребия в воду и т. д.), причем прошлое может быть смыто, забыто, прощено [285] благодаря воде (например, с.-хорв. *вода свашта опере до пагана језика*). Наконец, следует напомнить о том, что вода нередко используется в качестве свидетеля при клятвах или при заключении брака (последнее у восточных славян засвидетельствовано в разные периоды), что находит аналогии уже в древнейших ритуальных текстах ряда индоевропейских традиций [286]. Представление воды в образе личности и следы ее сакрализации можно обнаружить в довольно многочисленных преданиях о реках, озерах, представляющих собой в наиболее элементарной форме легенды о происхождении[287], а в более развернутом виде — в сказках и былинах — целые сюжеты, где персонифицированные образы рек или озер выступают как действующие лица (иногда главные). Ср. также использование образа Дуная как абстрактного названия реки вообще, персонификацию этого образа [288].

Противопоставление сухой — мокрый для древнейших периодов могло быть связано с противопоставлением вареный — сырой, отчетливо реконструируемым для некоторых архаичных культур [289] и в пережиточных формах сохранявшимся и у древних славян. Ср. сказочные мотивы печи Бабы-Яги и отведывания человечины, многочисленные обряды ритуального приготовления пищи на «живом» огне в очаге. Особенно характерный пример представляет целый ритуал многодневного печения каравая у белорусов со строго фиксированной последовательностью действий коровайниц и гостей и с соответствующими ритуальными текстами [290], осколки которых уцелели в соответствую-

---

См.: Н. И. Костомаров. Указ. соч., стр. 498. Ср. уже отмечавшийся выше образ сеянья доли.

[285] Ср. название *прбщи* применительно к водоемам, к которым ходят с целью отпущения грехов.

[286] См.: Н. Lüders. Указ. соч.; P. Thieme. Указ. соч.

[287] Ср., например: П. В. Шейн. Материалы. . , стр. 430 и след., где приводятся соответствующие легенды, напоминающие древние космогонические представления о сотворении мира (например, № 248: птицы, копающие реку), а также связанные с комплексом представлений о змеях (ср. № 250).

[288] См., кроме фактов, собранных в свое время В. Ягичем в работе о Дунае в славянской народной поэзии: А. А. Потебня. Малорусская народная песня, стр. 181 и далее (ср. особенно стр. 211: о тихом Доне).

[289] См.: C. Lévi-Strauss. Le cuit et le cru. Paris, 1964.

[290] См.: Ю. Крачковский. Быт западно-русского селянина. — «Чтения имп. моск. Об-ва истории и древностей российских», 1873, кн. 4. М., 1873, стр. 34—49. Ср.: М. Довнар-Запольский. Ритуальное значение каравайного обряда у белорусов. «Исследования и статьи», т. I. Киев, 1909; Е. Ф. Карский. Указ. соч., т. III, стр. 257—262.

щей детской игре у других восточных славян [291]. Из других обрядов, где существенна роль вареной или печеной птицы, следует назвать те, которые связаны с весенними праздниками, со свадебными обрядами, с обрядами погребения и почитания покойников. Роль вареного — «свеченого» (т. е. вареного в ритуальном смысле) может быть проиллюстрирована описанием белорусских обычаев: «В Западной России с давних пор существует обычай приготовлять так называемое „свеченое". В каждом доме и богатые, и бедные, все свято стараются соблюсти этот обычай, и чем больше будет печенья, варенья, пирожного, тем лучше. . ., сохрани вас Бог не отведать „свеченого", заявить относительно чего-нибудь неудовольствие: вы после этого наживете себе вечного, кровного врага»[292]. Связь вареного с водой особенно отчетливо выступает в сербских ритуалах и текстах, относящихся к *варице* (существенно, что эти тексты одновременно касаются Божича, пчел и Дундулова дола)[293]. Вместе с тем вареное прежде всего связывается с огнем и с очагом (ср.: русск. *ватрушка* при укр. *ватра* 'огонь', 'очаг' и др.; ср. выше о *свята ватра*, *жива ватра*) и тем самым с противопоставлением свой — чужой, дом — лес (ср. сведения о варке каши бабами Рожаницам и о трапезах в честь Рода и Рожаниц, связанных с культом домашнего очага).

III. 13b. ЗЕМЛЯ — ВОДА

Данный вариант противопоставления III. 13. огонь — влага (ср. III. 13а. сухой — мокрый) одновременно связан как с уже разобранным противопоставлением суша — море, так и с противопоставлениями, о которых будет говориться ниже; преимущественно имеется в виду противопоставление дом — лес. В этом противопоставлении земля — вода земля как сухая [294] выступает в качестве первого члена противопоставления, который всегда является положительным, в отличие от земли в противопоставлении небо — земля, где земля как сырая (ср. *мать-сыра земля*) выступает в качестве второго члена противопоставления и иногда может быть отрицательной. Эта омонимия понятия земля на уровне языкового выражения разрешается при замене сочетания сухая земля такими словами, как *песок* (ср. *пески сыпучие* в плачах, заговорах, сказках и т. д.), *прах*, *зола*, *пепел* и т. п. На надъязыковом уровне с этим можно связать (по крайней мере, для определенной древней эпохи) то, что обряд захоронения путем сожжения, видимо, некоторыми

[291] Ср. особенно сходство мотива величины коровая в ритуале и в детской игре.

[292] Ю. Крачковский. Указ. соч., стр. 106.

[293] См.: Вук Караџиħ. Српски рјечник, стр. 54. — Ср. *Дундул* и сказанное выше о с.-луж. *Dunder* и лит. *Dundulis*.

[294] См.: Д. К. Зеленин. Указ. соч.

чертами объединяется с обрядом захоронения в сухой земле, причем оба эти способа захоронения противопоставляются третьему — захоронению в разных сырых местах — от водоемов до заболоченных мест (ср. сказанное выше о заложных мертвецах, которых обычно хоронили именно в таких выморочных местах)[295]. Со вторым членом рассматриваемого противопоставления связывается не только смерть, но и недоля, а также болезни, которые ссылаются на воду в заговорах или имеют водяную природу. Ср. выше о лихорадках; ср. также заговорные тексты типа: *От* (имярек) *раба Божия отстань, лихорадка, и плыви вдоль по реке*. Майков, № 119; *золотуха-красуха, поди из раба. . . у синие моря. . . на глубокие болота*. Там же, № 93; *. . . быть тебе по болотам, по гнилым колодам*. Там же, № 94 (о золотухе); *с воды пришла — на воду пойди*. Там же, № 97 (о горячке); *пойди, грыжа, за быстрые реки, и пойди, грыжа, за гремучие ручьи. . .* Там же, № 128. В этой связи понятна не только связь с водой разного рода водяных и русалок, которые в некоторых случаях могут быть нейтральными по отношению к человеку, но и связь чертей и другой откровенно отрицательной нечисти с болотом (ср.: *было бы болото, а черти будут*; *в тихом болоте черти водятся*; *не ходи при болоте: черт уши обколотит* и т. д.)[296]. Болото как главное местонахождение нечисти связано с лесом (см. ниже), с застойной, гнилой водой (т. е. с нечистой водой, противопоставляемой ритуально чистой или проточной воде), с мокрой землей (в противоположность сухой). Из сказанного здесь и выше следует отчетливая связь этого противопоставления с другими и особенно второго члена — вода со вторыми членами двух основных противопоставлений — с недолей и смертью.

IV. 14. СВОЙ — ЧУЖОЙ

Противопоставление свой — чужой в древней славянской системе RS реализуется в трех планах. Во-первых, речь может идти о социальной интерпретации этого противопоставления, когда первый член его (свой) означает принадлежность к данной социальной группе, тогда как второй член означает принадлежность преимущественно к иной социальной группе, которая, однако, так или иначе соотнесена с первой группой. Точнее, под чужим в этом плане понимается то, что не является исключительным или преимущественным символом данной группы. На уровне I-RS этот аспект противопоставления свой — чужой отражен в отношении Перуна (как «своего бога» для Владимировой дружины) к Велесу (см. выше об отношении 1—2 на уровне I-RS в восточнославянской системе RS). В больших

[295] Ср. рум. *sfarogit* в контексте *sfarogite. . . ca pamîntul* (Creanga).
[296] См.: С. В. Максимов. Нечистая сила, стр. 6—7.

социальных объединениях в пантеон могут входить как свои боги, так и несвои (чужие), ср. типологические параллели в религиях великих империй (римской, хеттской и т. д.); частный случай этого общего явления представляет собой создание пантеона всей страны как племенного союза или федерации городов путем соединения разных локальных культов при сохранении местных черт отдельных божеств (например, в Греции или Месопотамии). По отношению к западным славянам (с особой уверенностью можно говорить именно о балтийских славянах) такое объединение только начиналось в отдельных областях и не было достигнуто для всей территории. Ср., однако, упоминание у Длугоша некоторых богов прусско-ятвяжского типа, что может объясняться или как результат неразличения славянских и прусско-ятвяжских богов самим Длугошем, или начавшимся объединением разноплеменных богов в одном польско-литовском пантеоне (ср. обратное явление — упоминание славянских богов в списках балтийских богов в старых источниках [297]). По отношению к восточным славянам, напротив, можно предполагать осуществление этого процесса интеграции славянских и неславянских богов уже в доисторическое время; в частности, можно думать о славяно-иранском симбиозе, отразившемся, между прочим, и в принятии некоторых иранских божеств в восточнославянский пантеон, а, может быть, и в мифологическую систему других групп славян. В первую очередь это можно предположить относительно Хорса и Сварога, где, однако, противопоставление свой — чужой, видимо, когда-то существовавшее и в этническом плане, позднее нейтрализуется благодаря полной ассимиляции неславянских элементов славянского пантеона (ср., впрочем, некоторые сведения из старых источников, приведенные выше, где можно было бы видеть косвенное отражение старого противопоставления свой — чужой, например, *Хорсъ жидовинъ* и другие подобные). Противопоставление свой — чужой в социальном плане, когда оно рассматривается как отражающее оппозицию двух частей одного социального коллектива, может быть свидетельством существования так называемой «дуальной» организации или более сложных форм, выражаемых через двоичное противопоставление. Вся система противопоставлений, реконструируемая в этой работе, может считаться подтверждением наличия такой организации, причем в таком случае именно противопоставление свой — чужой должно рассматриваться как определяющее в плане социальной интерпретации. Для разных эпох, пережитки которых отражены в разных напластованиях в системе RS у славян, можно думать о сосуществовании нескольких типов социальных противопоставлений, выражавшихся через противопоставление свой — чужой: например,

---

[297] W. Mannhardt. Letto-Preussische Götterlehre. Rigā, 1936.

противопоставление мужской — женский, о котором см. ниже, старший — младший, в частности посвященный — непосвященный (ср. ниже о противопоставлении сакральный — мирской), главный — неглавный с вариантом свободный — несвободный (раб)[298].

Во-вторых, противопоставление свой — чужой может интерпретироваться в этническом плане (см. выше о включении в пантеон неславянских богов, что приводило к противопоставлению свой — чужой в этническом плане на уровне I-RS). При включении в данный коллектив других этнических групп создавались дополнительные социальные условия для реализации противопоставления свой — чужой, в частности, в варианте свободный — несвободный. Применительно к личностям, носящим иногда мифологизированный характер, противопоставление свой — чужой достаточно полно отражено в героическом эпосе, в частности у восточных и южных славян, хотя в зависимости от времени сложения данного варианта эпоса в старое противопоставление свой — чужой подставлялись новые значения членов, смотря по тому, какие враги данного коллектива были актуальны в это время, например: татарин, кочевник, иногда в мифологическом образе Змея-Тугарина, Идолища, Соловья-разбойника в русских былинах; турки в южнославянских эпических сказаниях. В сказках аналогичную роль играют персонажи типа *царь Некрещеный Лоб* (Афанасьев, № 224) с использованием позднейшего христианизированного варианта; ср. противопоставление христианин — нехристь, построенное, видимо, по образцу более древнего противопоставления принадлежащий к своей религиозно-ритуальной группе, — принадлежащий к чужой религиозно-ритуальной группе, причем обычно второй член трактуется как полная отверженность от человеческого коллектива вообще (ср. обозначение не говорящих на данном языке как немых). На сказочном уровне данное противопоставление у разных славянских народов выражается в специальных формулах типа *пахнет русским*

---

298 На языковом уровне о существовании второго члена этого противопоставления у славян свидетельствует группа слов, произведенных от индоевропейской основы **orbho-* со значением 'обездоленный', 'сирота', 'раб' и т. д. Если раб, занимая низшее место в коллективе, все-таки с ним связан, то член коллектива, изгнанный из него ('изгой'), автоматически становится чужим. Ср. относящуюся сюда славянскую терминологию отвержения, изгнания и т. д., а также соответствующие свидетельства древних источников о случаях изгнания из племени и связанных с этим обрядах. В связи с терминологией, относящейся к социальной интерпретации данного противопоставления, следует отметить архаичный характер славянских обозначений первого члена противопоставления (в частности, слово *свой* в значении 'относящийся к данному коллективу', ср. сочетания *своя кровь*, *своя смерть*, *свой род*, *своя семья* и т. д.).

духом[299]. Для относительно позднего времени (по крайней мере) этническая интерпретация этой формулы кажется несомненной (ср. представление Кащея как олицетворение этнически чуждого начала, что согласуется как с описанием его внешнего вида, так и с возможной тюркской этимологией его имени)[300]. Для более раннего времени, видимо, верна интерпретация, связывающая эту формулу с ритуалами, во время которых посвящаемый очищается от чуждых запахов (например, от женских); что касается еще более древней эпохи, то можно вслед за А. Н. Афанасьевым и В. Я. Проппом думать, что за формулой типа *cicham človečinu* 'чую человечину' кроется противопоставление свой — чужой в двух вариантах человек — нечеловек (ср. ниже) и живой человек — мертвый человек[301]. Противопоставление свой — чужой, в том числе и в этнически-религиозном плане, отражено и в обычаях и ритуалах, связанных с погребением. В них различается два вида смерти — своя и не-своя (см. ниже о реконструкции соответствующих сочетаний), причем умерший не своей смертью приносит вред людям; два вида покойников — свои (принадлежащие коллективу) и не-свои (иноверцы), которые трактуются так же, как умершие не своей смертью или вообще как нечисть[302]. На низшем уровне бытовых представлений и примет противопоставление свой — чужой в этническом плане сохраняется в течение длительного времени, заполняясь конкретным материалом, актуальным для данного народа и для данной эпохи (ср., например: Даль. Пословицы, т. III, стр. 63—67; см. также о своем — чужом в широком смысле, т. V, стр. 90—111).

В-третьих, противопоставление свой — чужой допускает такую интерпретацию, когда свой обозначает принадлежность к человеческому, а чужой — принадлежность к нечеловеческому, звериному, колдовскому[303]. При этой интерпретации второй член чужой воплощается в существах, которые понимаются как человеческо-животные гибриды. Сюда относятся прежде всего некоторые виды нечисти (например, *черт* с наличием как антропоморфных, так и зооморфных черт[304]) и особенно

---

299 См.: J. Polívka. *Cicham človečinu*. «Národopisný Věstnik», XVII, 1800, стр. 3 и след. Ср. также легенды типа поморской «*Księże bez serca*» (см.: T. Karpowicz. Legendy pomorskie. Szczecin, 1948, стр. 107 и след.).

300 Ср. многочисленные типологические параллели этой формуле (например, у айнов: 'пахнущий айнами' и т. д.).

301 См.: В. Я. Пропп. Исторические корни.., стр. 51—53.

302 См.: Д. К. Зеленин. Указ. соч., стр. 76—77.

303 C. Lévi-Strauss. Le cru et le cuit, стр. 94—95; Он же. Les structures élémentaires de la parenté. Paris, 1949, стр. 57.

304 О связи черта с этим противопоставлением может свидетельствовать одно из табуированных его названий — *не-наш* (см.: С. В. Максимов. Нечистая сила, стр. 4, примеч. 1). В принципе возможны переходы из чужой в свой и наоборот; первый случай можно проиллюстриро-

медведь. Медведь, как известно, занимает особое место в представлениях многих народов о границе между человеческой и животной природой. Следы подобных взглядов обнаруживаются и у славян. Медведь может выступать как положительное существо человекообразной природы, обладающее душой[305], поскольку оно некогда было человеком («своим»)[306]. Особенно характерна человекообразная роль медведя в сказках, где медведь дружит с мужиком (сказки типа о вершках и корешках), является сыном человека или братом человека, вступает в брак с женщинами, имеет сына, принадлежащего к человеческому коллективу, борется с нечистой силой, чертенком, помогая человеку, приносит человеку богатство и т. д. (ср.: Афанасьев, № 24 и 128, где медведь один из трех сыновей старика и старухи, № 141, 152, 562; и П. В. Шейн. Материалы. . , II, № 54, № 151, где медведь борется с чертенком (и другие сказки такого рода). См. выше о сербо-лужицких сказках, в которых медведь борется с водяным и кобольдом[307]. Многие сказки изображают медведя благодарным животным (ср. Афанасьев, № 157, 202, 204, 268—269 и др.). Положительное значение медведя и известная причастность его к «своему» проявляется в обрядах, связанных с медведем (см. выше о свадебных плачах), — воспитание и обучение медведя (в частности, в Сибири), использование медведя для отвращения нечистой силы[308] (например, лихого домового; см. выше о соответствующих сказочных мотивах), для излечения от болезней[309] и т. д. Наконец, характерны и обращения к медведю, обычно ласкательные или уважительные, часто построенные по образцу человеческих имен: *Миша*, *Михаил Иванович*, *Михайло Потапыч* и т. д.

вать примером окрещения русалок, после чего на них можно жениться; второй — превращением человека, умершего неестественной смертью, в нечисть. См.: Д. К. Зеленин. Указ. соч.

305 См.: P. Bogatyrev. Actes magiques. . , стр. 149—150. По данным П. Г. Богатырева, то же относится и к пчелам, связанным с медведем. Ср. также: П. С. Ефименко. Материалы по этнографии русского населения Архангельской губ. — «Изв. Об-ва любителей естествознания, антропологии и этнографии при Моск. ун-те», т. 30, кн. V, 1877, стр. 172, где сообщается поверье о том, что медведь был некогда человеком, наказанным за убийство родителей.

306 Ср. объяснительные рассказы о происхождении медведя как человека, проклятого богом. П. В. Шейн. Материалы. . , т. II, № 187—189; А. Попова, Г. Виноградов. Медведь в воззрениях русского старожилого населения Сибири. — СЭ, № 3, 1936.

307 Ср. также рассказ о том, как медведь прогнал кикимору из избы: С. В. Максимов. Нечистая сила, стр. 68.

308 См.: K. Moszyński. Указ. соч., стр. 578—579.

309 См.: А. Н. Афанасьев. Поэтические воззрения. . , т. I, стр. 390—391. Здесь же (стр. 386 и след.) высказывается предположение о связи медведя с богом-громовником, а иногда — конкретно с Перуном. В этой связи любопытно указание на то, что при заговаривании грыжи употребляют медвежий ноготок и громовые стрелы. См.: Н. И. Костомаров. Указ. соч., стр. 157—158.

На уровне бытовых представлений с медведем часто связывается удача; ср. такие приметы, как «перебежит медведь дорогу — удача», «встреча с медведем — удача» и т. п. Характерны тексты некоторых подблюдных песен с участием медведя:

Медведь-пыхтун
По реке плывет:
Кому пыхнёт во двор,
Тому зять в терём [310].

В подобных песнях, как и в некоторых свадебных причитаниях, можно видеть следы мотива медведя-жениха [311], который сохранился и во многих сказках. Связь медведя с предвещением удачной свадьбы отмечается и в западнославянских обычаях (ср. в особенности польск. *grochowej niedźwiedź*, изображаемый человеком, одетым в мех; девушка, первая услышавшая рычание его, вскоре после этого должна выйти замуж) [312]. Во всех отмеченных случаях обнаруживаются остатки культа медведя, который в некоторых местах славянской территории (особенно у восточных славян, в частности, у белорусов) представлен в соответствующих ритуалах [313], хотя не всегда есть уверенность, что эти ритуалы исконно славянского происхождения, а не являются результатом евразийского влияния. Еще более сложный случай скрещения разных систем RS можно наблюдать в медвежьем культе в Заволжье, известном начиная с XI в.[314] и связываемом с Волосом — 'скотьим

---

[310] См.: И. П. Сахаров. Сказания русского народа, т. I, стр. 14.

[311] Ср. известные из этнографической литературы описания медвежьей свадьбы, когда с целью умилостивления медведя крестьяне отводят в лес непорочную девицу и оставляют ее там с тем, чтобы она стала женой медведя (сведения менее чем полувековой давности). Вместе с тем показательна связь медведя с беременной женщиной (целительная сила медведя избавляет беременных от угрозы колдовства, медведь может тронуть бабу, только если она беременна мальчиком, и т. д.; см.: С. А. Токарев. Указ. соч., стр. 48—50), а также сказочный мотив воспитания медведем детей, которыми была беременна женщина в момент встречи ее мужа с медведем (см.: Афанасьев, № 201). Следует также отметить гадание беременной женщины, дающей медведю хлеб и узнающей пол будущего ребенка в зависимости от того, рычит медведь (девочка) или молчит (мальчик). См.: Д. А. Ровинский. Русские народные картинки, V. СПб., 1881, стр. 230; см. также чешский обряд пляски женщин и девушек с гороховым медведем, способствующий плодородию в доме: Reinberg-Düringsfeld. Festkalender aus Böhmen. Berlin, 1862, стр. 49.

[312] См.: W. Mannhardt. Wald- und Feldkulte, Th. II. Berlin, 1877, стр. 188; А. С. Фаминцын. Скоморохи на Руси. СПб., 1889, стр. 96.

[313] Ср., например, праздник «комоедица» и сопровождающий его магический обряд. См.: П. В. Шейн. Материалы. . , т. III, стр. 162—163.

[314] См.: Н. Н. Воронин. Медвежий культ в Верхнем Поволжье в XI в. «Краеведческие зап. Гос. Ярославо-ростовского историко-архитектурного и художественного музея-заповедника». Ярославль, 1960, выпуск 4, стр. 25—96.

богом', Власием, Егорием как хозяевами зверей [315]. Этот культ в Заволжье отражен не только в ряде обрядов, но и в иконографии (ср. случаи, когда при изображении троицы святых один оказывается медведем; ср. также в сказках: *Жили-были старик да старушка; у них было три сына: первый — Егорушко Залёт, второй — Миша Косолапый, третий — Ивашко Запечник.* Афанасьев, № 128).

Даже тогда, когда положительная роль медведя не подчеркивается или вовсе отсутствует, подчеркивается его гибридная, наполовину человеческая природа. Прежде всего следует отметить оборотнические свойства медведя, обладающего способностью превращаться в человека. Эти свойства свидетельствуются и некоторыми представлениями и сказочными текстами (ср., например, мотив превращения медведя в человека, когда он приходит к своей возлюбленной. Афанасьев, № 562; ср. серболужицкую сказку: Haupt—Schmaler II, № 9: *ale tón ḿedwedź bó jedyn muž*); с другой стороны, наблюдается превращение человека в медведя (например, *медведи оборотни, за негостеприимство*) и в вурдалака (в случае, когда он связан с медведем) [316]. Наконец, к числу распространенных относится мотив о сыне медведя и женщины, отраженный в сказках, например: *Репка* (женщина) *родила сына* — половина человечья, половина — медвежья; *окрестили его и дали имя* Ивашко-Медведко. Афанасьев,

---

[315] Д. А. Крайнов. Указ. соч.; Н. Н. Воронин. Медвежий культ в Верхнем Поволжье. «Материалы и исследования по археологии СССР», 1941, № 6.

[316] См.: С. В. Максимов. Нечистая сила, стр. 122. — Как выражденную форму этого представления нужно, видимо, рассматривать хождение с медведем (в частности, скоморохов), наряжание медведем (медвежьи личины) и, наконец, игрища («медвежья потеха»), когда человек вступал в схватку с медведем (что, кстати, строго преследовалось: *аще кто* медвѣдя *или иная животная различная игралища прехищряя, и глумы бья, и на позоры человѣки собираяй, и ловитвамъ прилѣжаяй. . ., и всякія скоморошества — и не токмо самъ кто сія творяй, но и слушая, и то сихъ въ слабость едино запрещеніе имать, еже сихъ съ епитиміею каятися и престати отъ таковыхъ.* Рукопись Румянцевского Музея, № 380; цит. по кн.: Н. И. Костомаров. Указ. соч., стр. 119; ср. также: А. С. Фаминцын. Скоморохи на Руси, стр. 122, где указывается ряд церковных и законодательных текстов, начиная с XIII в., осуждающих и запрещающих медвежьи потехи). Из числа разнородных медвежьих потех особенно интересны остатки ритуального действия, в котором помимо медведя участвует коза (иногда представляемая в деревенских играх мальчиком). См.: Д. А. Ровинский. Русские народные картинки, I, стр. 414—415, V, стр. 227—230. — Такой обряд засвидетельствован и в других местах, ср. польского «горохового» медведя в козьем мехе. Козу и медведя, видимо, объединяет в этом обряде символика плодородия (см., в частности, белорусские тексты, воспевающие плодоносную силу козы или Ярилы). О многочисленных играх с медведем у восточных славян см.: «Игры народов СССР», сборник материалов, составленный В. Н. Всеволодским-Гернгросс, В. С. Ковалевой, Е. И. Степановой. М.—Л., 1933, стр. 25—26, 31, 34—36 и др.

№ 141; ср. тот же мотив: *дó пояс человек, а от пояса медведь* (Афанасьев, № 152). Характерно, что во всем поведении сына медведя и женщины отражается его двойственная природа, заставляющая чуждаться его.

Представление о медведе как о чуждой, противопоставленной человеку силе достаточно хорошо известно из многочисленных источников разного рода. В ряде случаев медведь выступает как хозяин леса; это отражено и в прямых указаниях на его роль царя леса (см. сказку «Царь-медведь»), и в его композиционной функции в ряде сказок, когда он завершает список животных. Эта функция противоположна человеку как хозяину дома (ср. пословицы типа: *хозяин в дому, что медведь в бору*; *что как хочет, так ворочаʼт*). Особенно показательна роль медведя как хозяина лесного царства, запретного для домашних животных (ср. *не прав медведь, что корову съел, не права корова, что в лес зашла*. Даль. Словарь, т..II, стр. 811)[317]. Принадлежность медведя к сказочным воплощениям лесного злого начала и его противоположность человеку («русскому»), с которым тем не менее его объединяет ряд общих черт, видна из тех сказок, где он выступает в той же функции, что и Баба-Яга, Кощей, Морское Чудовище; ср.: *Медведь вошел в комнату и закричал человечьим голосом: «Фу-фу-фу! Доселева русского духу слыхом не слыхано, видом не видано, а нынче здесь русским духом пахнет*. Афанасьев, № 562 [318]. В сказках типа «Звериное молоко» (Афанасьев, № 202) медведь поедает людей, похищает царских детей и т. д. (роль медведя как представителя лесного начала в сюжете, связанном с детьми, выступает и в известном мотиве «*А где моя большая ложка?*», где медведь является хозяином лесного дома)[319]. В ряде мест подчеркивается, что мед-

---

[317] Ср. пословицу: *корова ревет, медведь ревет, а кто кого дерет, ни черт не разберет*, а также заговоры с целью уберечь скотину от медведя (или других хищных зверей): *Как мои коровушки до сей поры боялись медведя, так теперь да боится медведь моих коровушек*. Майков, № 286 (ср. № 285: *от черного зверя медведя и медведицы, от широколапого от зверя насланного и жирового, от муравейника)*. Ср. также пословицу: *Медведь по корове съедает, да голоден бывает*; медведь как «коровий враг» выступает в медвежьей травле (см.: Д. А. Ровинский. Указ. соч., IV, стр. 290, V, стр. 231). С другой стороны, положительная роль медведя в связи с коровами может быть усмотрена в некоторых пережиточных обрядах, например, если корова долго не доится, ее вымя царапают медвежьей лапой (см.: А. Попова, Г. Виноградов. Указ. соч.); чтобы водилась скотина, обводят медведя вокруг двора, а на конюшню вешают медвежью голову (см.: А. Н. Афанасьев. Поэтические воззрения. ., т. I, стр. 391 и т. д.).

[318] Ср. характерный ответ царевны Луны: «*Ах, мой свет, — сказала Луна, — тебе стыдно о том и говорить*; *откуда здесь быть* русскому духу? *Ты по* Руси *бегаешь и там* русского духу *набрался*; *так тебе и здесь то же чудится*».

[319] В этой связи данные этих славянских сказок могут считаться дополнительными аргументами в пользу гипотезы В. Я. Проппа о первоначальной ритуальной основе сказки (См.: В. Я. Пропп. Исторические корни. . ,

ведь нечистое животное (особенно у северных великорусов), что он приносит несчастье (ср. запреты и приметы типа *в море нельзя поминать медведя, а то будет буря* и т. д.). Этим можно объяснить много раз повторяющееся табуирование названия медведя, известное из всех славянских языков (особенно широко у восточных славян), причем начиная с праславянского, что можно считать аргументом в пользу праславянской древности культа медведя [320] (ср. также наличие старых имен людей, связанных с названием медведя, начиная, по-видимому, с польск. *Mieszko*). Мифологизированное представление медведя принимает крайние формы в образе медведя, в некоторых отношениях сходного со змеем; сожительство с женщиной, принесение богатства (в частности телеги с червонцами, см. Афанасьев, № 152) и детей и т. д.; с некоторым основанием, продолжая аналогию, можно было бы реконструировать представление о медведе как чудище (ср. сербское имя богатыря *Мeђедовиђ* и русского *Медведка* в сказках), быть может, летающем существе [321]. Можно также предположить на основании западнославянских и восточнославянских данных, что мотив связи медведя с горохом (ср. «гороховый» медведь у чехов и поляков, «гороховины» как ритуальная одежда человека, переодетого медведем, у белорусов[322] и русские игры, где к медведю обращаются со словами: «*Дедушко, медведушко, горошек воруем*»[323]. . .; *Ну-ка, Мишенька, как дети у гарох ходють*. . .[324] и т. д.) восходит к праславянскому.

В рассматриваемой интерпретации противопоставления с в о й — ч у ж о й медведь является настолько устойчивым воплощением второго члена, что с ним соотносятся вторые члены ряда других противопоставлений: с м е р т ь (см. сказку «Хитрая наука» в варианте: Афанасьев, № 251, где «смерть перекинулась медведем»), л у н а (ср. название луны *медвежье солнышко* и уже упоминавшуюся сказку о связи царевны Луны с Медведем, а также цитированный уже заговор: Майков, № 75, где наряду с медведем

стр. 63), где, однако, в данной связи отсутствует славянский материал при том, что общая схема эволюции представления о хозяине животных соответствует излагаемым здесь данным о славянском культе медведя.

[320] Ср., например: J. K o s t r z e w s k i. Kultura prapolska. Poznań, 1949, стр. 368—369.

[321] Отражение этого в негативном смысле, возможно, обнаруживается в небывальщинах и пословицах, ср., например: *по поднебесью, братцы,* м е д в е д ь л е т и т, *да* м е д в е д ь л е т и т, *да он хвостом вертит.* Гильфердинг III, № 238; *кто видал, чтоб медведь летал: он пеший, как леший.* Даль. Словарь, т. II, стр. 813 и др.

[322] См.: Е. Р. Р о м а н о в. Белорусский сборник. Вып. 8—9. Вильна, 1912, стр. 111.

[323] См.: «Игры народов СССР», стр. 25 (игра русских жителей Тобольской губернии).

[324] В. К. Д о б р о в о л ь с к и й. Смоленский этнографический сборник. «Зап. имп. русск. географ. об-ва». М., 1903, т. XXVII, ч. 4, стр. 10.

выступают месяц и мертвец), черный (ср. приведенный выше заговор от *черного зверя медведя* и прозвание медведя *черная немочь*), лес (ср. представления о медведе как о царе леса и сказку «Царь-медведь», прозвания *лешак*, *леший*, *лесной черт* и т. д.). В некоторых ситуациях медведь, противопоставленный людям, в свою очередь, противопоставляется огню как положительному началу:

Добро же вы, люди,
Нашел на вас медведь!
Добро же ты, медведь,
Нашел на тебя огонь!
Добро же ты, огонь,
Нашла на тебя вода!
. . . .
Вода пошла огонь лить,
Огонь пошел медведя жечь,
Медведь пошел людей ломать.

(П. В. Шейн. Великорус, № 969) [325]

Медвежий культ у славян выделяет их среди других индоевропейских народов (исключая балтов и германцев), не знающих столь развитых форм этого культа, и позволяет уже для праславянского периода предполагать особенно тесные связи с соответствующим культом в евразийском ареале (см. ниже о реконструкции соответствующих терминов).

Медведь в силу его двойной природы (хозяин леса и существо, особенно тесно связанное с человеком вплоть до способности взаимного превращения) является посредствующим звеном между членами противопоставлений свой — чужой и дом — лес.

IV.14а. БЛИЗКИЙ — ДАЛЕКИЙ

В данном случае имеется в виду пространственная интерпретация противопоставления близкий — далекий, выступающего в качестве варианта противопоставления свой — чужой (ср. сочетания типа *чужедальная сторонушка* или *чужая дальняя сторонушка* в русских плачах). Был ли этот вариант противопоставления существен для уровня I-RS у славян, сказать трудно, так как представление о дальнем возникает лишь в связи с атрибутами элементов этого уровня (ср. дальнюю ночную дорогу коня Свентовита), а не с самими этими элементами, или при переходе элементов уровня I-RS на низшие уровни (ср. чешского Велеса). Тем не менее вариант противопоставления близ-

---

[325] С этой точки зрения, вероятно, могут оказаться полезными все случаи той или иной сюжетной связи медведя с водой (например, медведь плывет по реке в цитируемой подблюдной песне, медведь тонет в реке в сказке: Афанасьев, № 202 и др.).

к и й — д а л е к и й достаточно широко отражен в целом ряде ритуальных текстов или текстов, в основе своей связанных с ритуалами. Для всех текстов этого рода (заговоров, причитаний, сказок, былин) характерно представление о д а л е к о м, выражаемое обычно в виде формул типа заговорных: *пойду я в поле. . ., с моря на море, через леса дремучие, через горы высокие, через долы широкие*, или: *пойду, перекрестясь, из избы дверьми, из дверей воротами, в чистое поле заворами; выйду я, раб Божий, на три росстани* или: *мне из ворот три тропы: первая тропа — во темные леса, вторая тропа — на чистое поле, третья тропа — на синее море* (ср. Майков, № 1, 28, 260 и др.); формул причитаний: *Разнесите-ко темную тучу плавучую! На все на четыре сторонушки: . . . За мхи, за болоты великие, За топки, за пригубы озерышки; . . . Не на ближное синее море соленое; . . . На дальнее синее море соленое. . .* Плачи Карелии, № XVIII; *за волокамы за дальнымы, за морямы за широкимы*. Там же, № IV и т. д.; сказочных сочетаний (преимущественно в зачинах и при описании пути героя) типа: *за тридевять земель; в тридевятом царстве, в тридевятом государстве* (ср. *поехал за тридевять земель, в тридесятое государство; долго ли, коротко ли — приезжает он в царство львиное*. Афанасьев, 123в); *за темные леса, за дальние моря, за высокие горы* и т. д. Воплощением второго члена этого противопоставления и одновременно перехода от первого члена ко второму (от б л и з к и й к д а л е к и й) обычно является образ п у т и - д о р о г и. П у т ь - д о р о г а служит обычно завязкой действия в сказках (причем в сказках существенна именно дальняя дорога), в былинах богатырского цикла. Образ пути-дорожки (обычно далекой) постоянно фигурирует в плачах и в отражаемых ими представлениях о пути покойника на тот свет (на небо или в подземное царство). С п у т е м - д о р о г о й связан ряд ритуалов (приготовление в путь, прощание, ряд запретов, гаданий о пути), ср. также заговоры при отправлении в путь, при поиске правильного пути и т. д.: *прикажи ты своим верным слугам меня* (имярек) *из сего леса темного вывести и направить на путь, на дорогу*. Майков, № 261; *А Егорий удал, ему дороги не дал, православных обороняет, в пути-дороге сохраняет*. Майков, № 258 и др.

Особенный интерес с точки зрения сравнительной мифологии и типологии религиозно-космологических представлений вызывает известная во многих вариантах русская загадка, где дорога сопоставляется с деревом, явно истолковываемым как мировое дерево; ср.: *Когда свет зародился, тогда дуб повалился, и теперь лежит*. Садовников, № 1326; *лежит брус во всю Русь, встанет — до неба достанет*. Там же, № 1322, ср. также № 1323—1325, где вместо дерева в некоторых вариантах выступают некоторые субституты мирового дерева (брус-столп, скала-гора, человек с определенным именем, например Дороня — дорога). В этой

связи заслуживает внимания возможность этимологического соотнесения в славянском слов *дерево* и *дорога* (ср. **der-u̯-* и **dor-gu-*, а также возможные индоевропейские формы с задненебным расширителем типа **dor-ug-*, ср.: **d(o)ru-k*, др.-исл. *trog*, др.-нем. *trog* 'корыто', ирл. *drochat* 'мост' и *g(e)nu-k/g*: гр. γνύξ, др.-англ. *knucel*, др.-арм. им. п. мн. *cunк-к'*, р. п. *cng-aç*).

Такая связь могла бы быть подтверждена многочисленными параллелями из сибирских языков, входящих в живой шаманский комплекс [326], многочисленные следы которого обнаруживаются и у славян, а также отчетливо выраженными представлениями о мировом дереве как дороге (в частности, шаманской), соединяющей землю и небо и землю и подземное царство, т. е. близкое и далекое. Отчасти в такой же функции, что и дерево, в фольклорных текстах разных славянских народов выступает тема строящегося моста, соединяющего близкое и далекое. Шире всего эта тема отражена в народных сказках (ср.: *надумались на пользу всего люда православного построить длинный мост через топи-болота непроходимые.* Афанасьев, № 257, ср. далее в той же сказке: . . .*проси у бога, чтоб здесь новое царство стало, чтоб от самого этого места до дворца государева хрустальный мост повис через море* [327] и в обрядовых по происхождению песнях и играх; ср. из русской коляды:

— На что брать топоры?
Рубите вы сосны!
— На что рубить сосны?
Колите вы доски!
— На что колоть доски?
Мостите вы мосты!
На что мостить мосты? и т. д.

(П. В. Шейн. Великорус. ., № 1038)

[326] См.: Л. Я. Штернберг. Культ орла у сибирских народов. «Первобытная религия», 1936, стр. 112—127. Ср. также указанную выше сказку о старике, который по дереву поднимается на небо. В связи с работой Л. Я. Штернберга эта сказка анализируется в книге В. Я. Проппа («Исторические корни. . .», стр. 193 и далее); ср. аналогичную интерпретацию сходной венгерской сказки, герой которой, поднимающийся на дерево, растущее до неба, сравнивается с шаманом, совершающим культовые церемонии у мирового дерева: S. Solymossy. Keleti elemek népmeséinkben, «Etnographia», 33, 1923, стр. 38—43; S. S. Az. Égbe nyúlo fá-ról szóló mesei motivumunk, там же; B. Nagy, János. Égig érö fa, «Magyar mitológiai tanulmányok». Pecz, 1961, стр. 117—128; но ср. возражения в работе: Diószegi, Vilmos. A sámánhit emlékei a magyar népi müveltségben. Budapest, 1958, стр. 149—168; A. Dömötör. Указ. соч., стр. 181—187.

[327] Ср. также мотивы чудесного золотого моста с деревьями и птицами, который строится за одну ночь; связи моста со Змеем и с Соловьем-Разбойником; узнавания судьбы под мостом и другие мотивы, встречающиеся, например, в сказках Афанасьева. О роли переправы (в более широком смысле), см.: В. Я. Пропп. Исторические корни. . . (разделы VI. Переправа и VII. У огненной реки).

ср. также: польск. *jaworowi ludzie, czego tu stoicie? stojemy, stojemy, mosty budujemy. .*; белор. *явар, явар, яваровы людзи, чего вы тут стаеце, яваровы людзи? мы тут стаjемо, мост падаемо* (почти полное совпадение с польским вариантом); словацк. *na čo vám to kamenia? zlaté mosty staväti? či sú mosty hotové? už sú mosty hotové. . .*; с.-хорв. *ми-си мосте градимо, из чеса je градите?. . пушчаjте нас крез ат мост, а ча нам за то дате* и др.[328] Из многих текстов этого типа, сравнение которых между собой позволяет восстановить праславянский прообраз их [329], отчетливо видна связь дерева с мостом, иногда — превращение дерева в мост [330]. Образ моста связывается с такими противопоставлениями, как сухой — мокрый, суша — море, огонь — вода.

IV.14b. ДОМ — ЛЕС

Противопоставление дом — лес, являющееся более конкретной разновидностью противопоставления свой — чужой, может быть истолковано в двух планах. Во-первых, оно может пониматься пространственно (топографически), и в этом случае оно определяет структуру не только поселения в целом, но и каждого отдельного дома. Во-вторых, это противопоставление может быть истолковано в социально-экологическом плане как противопоставление освоенного человеком, ставшего его хозяйством, неосвоенному им.

По степени освоенности человеком различаются не только дом и лес, являющиеся крайними точками противопоставлений, но и разные части поселения, соответственно — жилища, дома. Применительно к дому центром является очаг, где с ритуальной и хозяйственной точки зрения сырое, неосвоенное, нечистое превращается в вареное, освоенное, чистое, где находится огонь (в освоенном состоянии; см. выше о змеях, связанных с огнем дома, а также ниже, ср. также данные о связи домового — «запечника» с печью и прилегающим пространством); именно с очагом связаны важнейшие обряды, описанные выше при характеристике культа огня [331].

---

[328] См.: А. А. Потебня. Объяснения малорусских и сродных народных песен, стр. 127 и след.; «Живая старина», 1893, вып. 3—4, стр. 455, а также «Игры народов СССР», стр. 334—335.

[329] Ср. также балтийские параллели: лит. *nukaldink man tiltelį, nukalk tiltelį per Nemunėlį*; лтш. *grēdīte tilteņu por ustubeņu. . .* и др.

[330] В таких случаях дерево, из которого строится мост, относится к дереву моста как не-свое (сырое, неосвоенное) к своему (освоенному).

[331] Ср. отнесение к *не-своей* или *не-хорошей* смерти, такой смерти, которая происходит на печи или в печи и оскверняет «печь — ладонь Божию». См.: В. Смирнов. Народные похороны и причитания в Костромском крае. «Второй этнографический сборник». Костромское науч. об-во по изучению местного края. Вып. XV. Кострома, 1920, стр. 27. Относительно культа очага у славян см.: А. Н. Афанасьев. Поэтические воззрения. ., т. II,

Внутри дома можно выделить и другие отмеченные места, хотя не всегда ясна хронология их соотношения с очагом (ср. красный или почетный угол, о котором говорилось в связи с культом медведя; в настоящее время маркированность этого места определяется помещением в нем икон, а пережиточно — языческих символов, например, антропоморфного изображения «болвана» с лучиной в Полесье, по сообщению В. В. Мартынова; связанных попарно початков кукурузы *діди* [332]; ср. также такие символы, как белая скатерть, расстилаемая в светлице, где красный угол, и т. д.). Отсутствие очага выделяет помещение типа клети, которое реконструируется для древнего славянского жилища как место, где совмещается кладовая, хлев, спальня [333] (в частности, ритуально для новобрачных), и, следовательно, может быть соотнесено с третьей функцией древних систем RS по Дюмезилю (богатство дома, плодородие в конкретных проявлениях в отличие от более абстрактных и ритуализированных форм, связанных с очагом). Периферия дома и переход от дома к не-дому в более узком (строительном) смысле сопряжены с третьей частью древнего славянского дома — сенями, которые дверью, крыльцом соединяются с не-домом — двором и хозяйственными постройками (отмеченность этих частей дома видна из некоторых текстов, несущих следы прежних обрядов, особых примет, связанных с дверьми, порогом как границей между домом и не-домом и т. д.; ср. охранную функцию замка́, засова и т. д.). Значение каждой из этих частей дома находит отражение в соответствующих циклах загадок, пословиц и т. д.

Пространство, непосредственно примыкающее к дому и огороженное забором или тыном, составляет двор. Поскольку двор примыкает к дому, он при более широком подходе может рассматриваться как нечто единое с домом и противопоставленное лесу (или полю). При более дифференцированном подходе двор противопоставляется дому в собственном смысле слова; при этом дом как жилище человека отличен от двора (и хозяйственных построек) как места, где сосредоточен скот (т. е. животные, вырванные человеком из лесного царства). Связь и противопоставление дома и двора отражены в наличии двух домовых: *домового* 'доможила' ('доброжила', 'доброхота', 'кормильца', 'суседка' и т. д.), обычно доброжелательного к человеку, и *домового* 'дворового', обычно недоброжелательного к домашним животным, которых он мучает (исключение составляют

стр. 62 и далее. — Особенно существенно с точки зрения предлагаемой системы противопоставлений соотнесение очага со своим (ср. русскую пословицу: *кто сидел на печи, тот уже не гость, а свой*).

[332] См.: Ф. Колесса. Людові вірування на Підгір'ю. — «Етнографічний збірник». V, 1898; ср. выше об обычае «палить діда».

[333] См.: K. Moszyński. Kultura ludowa Słowian. Cz. 1. Kraków, 1929, стр. 527 и след.; Л. Нидерле. Славянские древности. М., 1956, стр. 257 и след.

собака и козел)[334]. Границей между домом (в широком смысле, включающем двор) и лесом (полем) служит забор или тын, оградительная роль которого отчетливо выступает в сказочных, заговорных и других текстах (ср.: *около двора железный тын*; *чтобы чрез этот тын не мог попасть ни лютый зверь, ни гад, ни злой человек, ни дедушка лесной!* Майков, № 366)[335].

Применительно к поселению в пространственно-топографическом плане в целом наблюдается сходная структура с такими же соотношениями между частями, которые были установлены по отношению к дому и двору. На основании археологических и этнографических данных можно заключить об изоморфности структуры жилища и поселения в строгом смысле; ср., с одной стороны, круглые (как вариант — четырехугольные) дома с очагом в качестве центра [336], с другой стороны, круглые селения [337] с центром, который, вероятно, использовался для совершения ритуалов общего характера и сходок взрослого мужского населения (ср. многочисленные типологические параллели, описанные и интерпретированные в последних работах К. Леви-Стросса в связи с системами противопоставлений, близкими к описываемой).

С точки зрения второй интерпретации (социально-экологической) этого противопоставления вычлененные выше части дома или селения рассматриваются не в конкретно топографическом

---

[334] См.: С. В. Максимов. Нечистая сила . ., стр. 29—50. — Ср. также заговоры к домовому, где к нему обращаются с особой ласковостью: *Суседушко, домоседушко, раб к тебе идет, низко голову несет*; *не томи его напрасно, а заведи с ним приятство*; *покажись ему в своем облике, заведи с ним дружбу да сослужи ему легку службу*, или: *кланяюсь тебе, хозяин батюшка, и прошу тебя пожаловать к нам в новые хоромы*: . . . или: *кормильчик, кормильчик, приходи в новый дом хлеба здесь кушать и молодых хозяев слушать* и т. д. Майков, № 362—365; и аналогичные заговоры к дворовому: *Дядя дворовой, приходи ко мне. . ., приходи таким, каков я*; *я тебе христовое яичко дам*. Майков, № 367; *Кормилец-батюшко, кормилица-матушка, как я люблю этих коровушек. . ., так и вы их любите*. Там же, № 364; *Дедушка, отоманушко, полюби моего чернеюшка*. Там же, № 365; *Царь дворовой, хозяин домовой, соседушко-доброхотушко! — я тебя дарю-благодарю*: *скотину прими, — попой, накорми*. С. В. Максимов. Нечистая сила. ., стр. 49 и др.

[335] Из этого и подобных ему заговоров (см.: С. В. Максимов. Нечистая сила..., стр. 31) видны функции дворового, промежуточного между «доможилом» и лешим.

[336] Ср., например: Л. Нидерле. Указ. соч., стр. 254 и далее; K. Moszyński. Указ. соч., стр. 466 (рис. 423), стр. 473 (рис. 428.1 в) и т. д.; W. Hensel. Słowiańszczyzna wczesno-średniowieczna. Warszawa, 1956, стр. 320 (рис. 320) и др.; J. Kostrzewski. Указ. соч., стр. 116 и далее (рис. 50 и др.).

[337] См.: Л. Нидерле. Указ. соч., стр. 324 и след.: J. Kostrzewski. Wielkopolska w pradziejach. Warszawa—Wrocław, 1955, стр. 288—289; Он же. Kultura prapolska. Poznań, 1949, стр. 80 и след.; W. Hensel. Kształtowanie się osadnictwa słowiańskiego. «Slavia Antiqua», t. II, 1949—1950, стр. 6; Он же. Słowiańszczyzna wczesno-średniowieczna, стр. 301 и след. Ср. этимологические свидетельства древности поселений округлого типа у славян: О. Н. Трубачев. Указ. соч., стр. 267 и след.

плане, а в связи с их ролью в хозяйственной, социальной и религиозной жизни коллектива. С домом в этом смысле связан ряд духов — покровителей дома. Для древнейшей поры, видимо, такую роль играли *Род* и *Рожаница*, связанные с благополучием и продолжением в потомстве коллектива, населяющего дом. Сведения о Роде и Рожанице относятся к разным группам славян (ср. с.-хорв. *рођеница*, *pojеница*, чешск. *rodička*, русск. *Родъ*, *рожаницы*) и известны уже с XI в. Для определения места Рода и рожаниц существенны такие тексты, где они включены в списки, ср. *тѣмъ же богомъ требоу кладоуть и творять и словеньскыи язык: виламъ и Мокошьи, и Дивѣ, Пероуноу, Хърсу,* р о д у *и* р о ж а н и ц а м, *упиремь и берегынямъ*. Слово о том како погани суще. . . Аничков, стр. 384 (ср. . . . *молятся. . . огневи подъ овиномъ. . . Пероуноу, Волосу скотью богу, Хърсоу, родоу, рожаницямъ и всѣмъ проклятымъ богомъ ихъ*. Слово христолюбца. Аничков, стр. 377); из этих текстов видно, что Род и рожаницы следуют в списках сразу за перечнем богов, и поэтому их можно отнести к достаточно высокому уровню системы RS, причем их невключение в государственный пантеон (уровень I-RS) легко объясняется их исключительным отношением к микроколлективу. Из целого ряда других текстов выясняются подробности ритуала, связанного с Родом и рожаницами, ср.: . . . *начаша требы имъ творити великия своима богома роду и рожаницам*. Слово о том како погани суще. . . Аничков, стр. 385; *иже в получаи вѣрують и въ родсловие, ранъше в рожаница*. Новгор. Кормчая 1282 г.; *съ робятъ первыя волосы стригутъ а бабы наши варятъ на собраніе рожаницамъ*. Цветник XVI века; *аже се роду и роженицѣ краютъ хлѣбы и сиры и медъ*? Историч. биб-ка, VI, 31 [338] и т. д. Таким образом, восстанавливаются, видимо, такие особенности ритуала, как жертвоприношение Роду и рожаницам едой и питьем, связь с новорожденными, женщинами и «родсловием», т. е. родовой традицией и тем самым с первыми членами противопоставлений ж и з н ь — с м е р т ь, в е с н а — з и м а, п р е д к и — п о т о м к и (см. также ниже в связи с последним противопоставлением о *деде* и *бабе*, причисляемых к духам дома). Вместе с тем, судя по восточнославянским и южнославянским данным, Род и рожаницы были тесно связаны с противопоставлением д о л я — н е д о л я (ср. сохранившееся до сих пор отражение этой связи в пословицах типа — *на роду написано* и т. д.)[339].

[338] См.: L. N i e d e r l e. Указ. соч., стр. 68 (там же многочисленные другие примеры); Н. М. Г а л ь к о в с к и й. Указ. соч., стр. 153 и далее.

[339] См.: А. Н. В е с е л о в с к и й. Судьба-доля в народных представлениях славян. «Разыскания в области русского духовного стиха», XIII. — СбОРЯС, т. 46; Н. М. Г а л ь к о в с к и й. Мифологический элемент в сербской народной поэзии. Среча и Усуд. «Филологические записки», 1901, вып. I—II; О н ж е. Борьба христианства. ., I, стр. 178 и далее; см. особенно стр. 183 о позднейшей связи Рода и рожаниц с астрологическими представлениями; ср. примечательный текст, где Род, помещаемый в возду-

Помимо уже указанных существ, с домом были связаны и многочисленные другие духи, которые соответствовали как древним частям дома и двора, так и более поздним, каждая из которых получала своего духа-покровителя; ср. наряду с покровителями дома в целом — домовыми-«доможилами»[340], таких более частных духов, как: *запеченник*, *подпечка*, *клѣцник*, *хлѣвник*, *сарайник*, *конюшник*, *банник*, *гуменник*, *подовинник* и т. д.[341] Особое положение среди духов, обитающих в доме, занимает кикимора (по крайней мере, у великорусов). Всеми основными атрибутами она совпадает с Мокушей — продолжением Мокоши (связь с пряжей, сырым местом — «подызбицами», темнотой, воплощение женского, обычно злого, начала); некоторые поверья, относящиеся к кикиморе, практически совпадают с тем, что известно о Мокуше; например, *спи, девушка: кикимора за тебя спрядет. . .*[342] (ср. олонецкое поверье, согласно которому, если пряхи дремлют, то говорят, что за них пряла Мокуша). Таким образом, от других духов дома кикимора отличается явной враждебностью; ее можно трактовать как чуждое (иногда даже — лесное) начало, часто связанное с н е - с в о е й смертью, с уродством[343]; именно поэтому от нее пытаются избавиться[344]; характерно, что, если отвлечься от более древних рожаниц, которые были тоже специфически женскими (ср.: *бабы каши варят*), кикимора является единственным женским духом дома и при этом явно враждебным (по крайней мере, к мужчинам). К существам, обитающим в доме и покровительствующим ему, принадлежат зооморфные образы, прежде всего — змея, покровительница очага (например, с.-хорв. *кућна змиjа*, *кућарица*, а также данные, относящиеся к другим славянам[345]), ср. выше об огненном змее.

хе, над землей, связан с деторождением: *Родъ, сѣдѧ на вздусѣ, мечеть на землю груды и в том ражаютсѧ дѣти.* О вдуновении духа в человека (ркп. Биб-ки моск. арх. иностр. дел, XV—XVI в. № 178, см.: Н. М. Г а л ь к о в с к и й. Борьба христианства. ., II, стр. 97). Судя по некоторым данным, Род и рожаницы сближались с вилами, ср. текст: *не молилася ли еси виламъ и роду.* Ркп. Софийск. биб-ки № 1061 (Христианское Чтение, 1877, ч. 1, стр. 433) и обычное: *рожаницамъ и роду.* Типологическую параллель к *роду* см.: В. И. А б а е в. Указ. соч., стр. 110—111.

340 Ср. *хороможитель* в «Слове св. Василия» (Н. М. Г а л ь к о в с к и й. Борьба христианства. ., II, № 42, стр. 292), трактуемый уже как *бес.*

341 См.: L. N i e d e r l e. Указ. соч., стр. 46—47 (там же данные из других славянских традиций); С. В. М а к с и м о в. Нечистая сила. ., стр. 29 и след. Особо следует отметить такого охранителя дома, являющегося одновременно душой умершего предка, как сербск. *змиjа чуваркућа* (ср. многочисленные типологические параллели).

342 Там же, стр. 66.

343 См.: Д. К. З е л е н и н. Указ. соч., стр. 14, 25, 202.

344 Ср. заговор на выживание кикиморы: А х, т ы г о й е с и, к и к и м о р а д о м о в а я, *выходи из горюнина дома скорее, а не то задерут тебя калеными прутьями, сожгут огнем-полымем. . .* Майков, № 369.

345 См.: L. N i e d e r l e. Указ. соч., стр. 47—48.

Со вторым членом противопоставления дом — лес связывается очень большое число мифологических существ, враждебных человеку. Для древней поры можно реконструировать связь с лесом *Дива* или *Дивы* и *див*, судя, во-первых, по цитате из «Слова о полку Игореве» (*дивъ кличетъ връху древа. . .*) и, во-вторых, по продолжению Дива в некоторых славянских традициях (прежде всего — западнославянских), ср.: чешск. *divý muž*, *divá žena*; польск. *dziwožona*; с.-луж. *dźiwja žona*, *dźiwica* (ср. также: укр. *діви*, *дівки*; русск. *див* и т. д.)[346], которые связаны с лесом. Что касается более древней истории Дива, то для ее реконструкции особенно существенно наличие Дива—Дивы в списках богов (ср.: *тѣмъ же богомъ требоу кладоуть. . . Мокошьи*, *Дивѣ*, *Пероуноу*, *Хърсу*. Слово о том како погани суще, стр. 384), а также возможность подстановки в одну и ту же украинскую формулу Дива, Перуна и Черного бога (например приведенными пословицами о Перуне и Черном боге также: *щоб на тебе див прийшов*. Гринченко I, стр. 381). На основе этих данных, а также при сравнении с иранским вариантом развития соответствующего индо-иранского понятия можно предположить, что некогда Див принадлежал к одному из высших уровней системы RS, а затем по мере развития у него черт, позволяющих отождествить его с Чернобогом[347], он переходил на более низшие уровни и был соотнесен с низшими враждебными духами леса (причем часто приобретал черты женского существа, ср. выше).

Из очень большого числа этих мифологических существ можно отметить тех, чье название связано с лесом; ср. русск. *леший*, *лешак*, *лешачиха*, *лесовик*, *лесник*, *перелесник*, *боровик*, *царь-лесной*, укр. *лісун*, *лісунка*, *лісовик*, *підлесник*, *лісница*; чешск. *lesní žena*, *lesní panna* и т. д. Все эти существа, обитающие в лесу, характеризуются отрицательными атрибутами, сближающими их со вторыми членами ряда противопоставлений; ср., например, связь лешего с левым: у лешего левая пола запахнута за правую, левый лапоть надет на правую ногу (так же делают, когда хотят защититься от лешего), садясь, леший закидывает левую ногу за правую, у лешего есть только левое ухо (для защиты от лешего нужно смотреть на него через правое ухо лошади) и т. д.[348] Отсутствие одной из частей тела

---

[346] О дивах и самодивах в южнославянских языках см.: L. Niederle. Указ. соч., стр. 33 и др. Ср. также: Б. Ангелов. Самовилите в българската народна поезия. «Известия на семинара по славянска филология», III, 1911 (ср. характерные сюжеты, связанные с самодивами типа болгарской песни «Стоян оженен за самодива» и др.).

[347] См.: В. Н. Мочульский. О мнимом дуализме в мифологии славян. «Русский филологический вестник», т. XXI, 1889, стр. 197.

[348] См.: С. В. Максимов. Нечистая сила. ., стр. 79—81, 83. Поскольку связь лешего с левым не может быть мотивирована исходя из реалий, она служит одним из надежных подтверждений надежности предлагаемой системы противопоставлений (ср. также название черта — левый).

у лешего (ср. выше о нечете) перекликается с известной ущербностью у носителей отрицательного начала, приуроченных к лесу.

Вариантами леса как начала, противопоставленного дому, являются так называемые выморочные места, которые реально могут и не совпадать с лесом. К числу таких выморочных мест относятся лесные чащи, все стоячие воды (болота, омуты, пруды, озера, трясины), овраги, трущобы, а также распутья, перекрестки дорог, границы полей и т. д. Их выморочность проявляется, в частности, в том, что только здесь хоронят покойников, умерших неестественной смертью («заложных»)[349]. Особая роль некоторых из этих мест (распутья, перекрестки дорог) отражена в былинах и сказках, где с ними сопряжена необходимость выбора между жизнью — смертью, долей — недолей.

На уровне сказок противопоставленность леса дому выступает особенно отчетливо в мотиве таинственного леса, куда попадает герой и где ему предстоят серьезные испытания (с исторической точки зрения соответствующие инициации, происходившей в лесу)[350]; лес является местом, где живут такие отрицательные сказочные персонажи, как Баба-Яга, Кощей, звери в звериной сказке (см. выше о медведе); ср. также Соловья-разбойника в былинах и в сказках и т. д. Некоторые из таких сказочных персонажей могут отражать древние представления о хозяине или хозяйке зверей (ср.: Баба-Яга, Королева пущи в польских сказках [351], Лесной Царь и Царь-Медведь), ср. Волоса-Власия как покровителя скота и Егория (особенно в Заволжье) как покровителя всех лесных зверей вообще [352]. На уровне ритуалов, отраженных в заговорах, в лес, как и в другие выморочные места, ссылают болезни и нечисть, например (о горячке): *с лесу пришла — на лес пойди*. Майков, № 97; (о грыже) *пойди. . . в темное место, где солнце не огревает, где люди не ходят и не бы-*

[349] См.: Д. К. Зеленин. Указ. соч., стр. 11, 23, 30, 54—55, 76; о перекрестках и распутьях см. стр. 4, 38, 53—55.

[350] См.: В. Я. Пропп. Исторические корни. ., стр. 44 и след.

[351] Ср.: W. Łęga. Legendy Pomorza. Gdynia, 1948 и др.

[352] Ср. поверье о том, что Егорий умеет говорить со зверями людским языком; что он обрекает диким зверям животных, вредных для человека, и т. д. См.: С. В. Максимов. Крестная сила. ., стр. 149—150. Ср. также у него («Лесные жители». Собрание сочинений, т. 20. СПб., стр. 91):

Ой же вы, леса темные!
Перестаньте вы праву веровать.
Веруйте вы в Господа распятого,
Самого Егория — Света храброго.
Стали леса по-старому,
Стали леса по-прежнему,
Выходил Егорий на Святую Русь,
Увидал Егорий света белого:
Света белого, солнца красного.

Следует отметить здесь особенно тесную связь Егория с лесом и противопоставление темного леса белому свету и святой Руси.

вают. . . Майков, № 128 и др.; ср. также заговоры, охраняющие домашний скот от леса (частный случай их — заговоры, охраняющие коров от медведя, — были приведены выше). В заговорах в традиционных начальных формулах отражен также путь, связывающий дом с лесом, причем более обычными вариантами леса выступают *чистое поле* [353] и *синее море* (в отрицательных контекстах); ср. последовательности: изба (через двери) — двор (через ворота) — чистое поле (через пути-дороги) — болото (или темный лес) и т. д. Поле, которое является промежуточным звеном между домом (поселением) и лесом (но обычно включается либо в лес, когда оно не возделано, либо в поселение, когда оно культивировано), связано с особым классом полевых духов (ср. *полевик*, *полевой*, *межевичок*, *луговик*, *полудница* и их инославянские соответствия). В былинах поле играет часто ту же роль, что лес в сказках (ср. мотив отправления героя в чистое поле); в заговорах нередко болезни ссылаются не только в лес, но и в поле (ср. приурочение полудниц, часто связанных с русалками, к полям, а русалок, как показано Д. К. Зелениным, к лесам, а не только к воде).

IV. 15. МУЖСКОЙ — ЖЕНСКИЙ

Противопоставление по признаку м у ж с к о й — ж е н с к и й существенно для всех уровней системы RS, где выступают персонифицированные элементы. На уровне I-RS у восточных славян ж е н с к о е божество Мокошь противопоставляется всем другим божествам, которые являются мужскими (см. подробнее об этом противопоставлении в соответствующем разделе). В силу более явного и длительного сохранения следов язычества в женской среде почитание Мокоши отражалось в обрядах и поверьях в то время, когда память о мужских богах отошла в прошлое. Естественно, что Мокошь (во всяком случае в последние века) почиталась уже не как элемент уровня I-RS, а как персонаж более низкого уровня, часто дублирующийся другими женскими образами тех же или даже более низких уровней (ср. выше о *Пятнице*, *кикиморе*, укр. *нічках* и т. д.). На уровне I-RS у балтийских славян к женским божествам с определенностью относится Жива, следы почитания которой можно предполагать и для старопольской традиции. Однако непосредственная противопоставленность Живы мужским божествам у балтийских славян остается под сомнением, поскольку нет уверенности в реальности единого для балтийских славян пантеона, объединяющего разные локальные культы. Наличие ряда женских божеств в сведениях, сообщаемых старыми польскими и чешскими хронистами, также не является показательным с точки зрения данного противопоставления в силу

---

[353] Ср. в ряде мест (в частности, в восточном Полесье) понимание поля как всего, что находится за пределами двора или поселения.

недостаточности самих этих сведений и влияния со стороны античных мифологических систем. Более достоверными следует считать лишь те данные, которые подтверждаются более поздней традицией, например **Nyja* и другие обозначения смерти, связываемые, как и другие отрицательные представления, с женскими персонажами. Та же отрицательная функция женских персонажей может объяснить раздвоение первоначально мужского персонажа *Див* на мужскую и женскую ипостаси с позднейшим переходом женской ипостаси на низшие уровни и с концентрацией отрицательного элемента преимущественно на женском персонаже. Вообще для низших уровней характерно наличие мужского и соответствующего ему женского воплощения разных содержательных функций типа леший — лешачиха, чешск. *divý muž* — *divá žena*, *vodník* — *vodní panna*, ср.-луж. *wódny muž* — *wódna-žona* и т. д. В некоторых случаях обнаруживается, что мужской персонаж занимает несколько более высокое место в пределах данного уровня, если только он не находится на более высоком уровне; ср.: *Див — дивы, Род — рожаницы, Водяной (царь) — русалки* и т. д. (при этом первые члены этих противопоставлений индивидуализированы, чего нельзя сказать о вторых членах, образующих целые группы существ).

Подобная роль мужского элемента этих противопоставлений, как и отрицательное значение женского элемента во многих противопоставлениях, может получить социальную интерпретацию в свете данных об организации большой славянской семьи на стадии, когда уже изживались черты материнского права. Этим же можно объяснить и переосмысление некоторых женских персонажей, прототипы которых могли не иметь отрицательных черт, связываемых с ними позднее (ср., например, Бабу-Ягу, следы положительной, иногда жреческой, роли которой еще отражаются в ряде сказочных текстов, или Бабу-Ягу в роли мудрой советчицы, дарительницы и т. д.)[354]. Отражение социальной интерпретации противопоставления мужской — женский можно видеть во многих обрядах, когда мужчины и женщины занимают разное положение по отношению к данному обряду или играют разную (иногда — противоположную) роль при совершении обряда. В качестве примеров можно привести свадебные обряды, в которых естественное в данном случае противопоставление мужской — женский, воплощенное в образах жениха и невесты, выступает в качестве варианта противопоставления свой — чужой, причем жених и невеста являются чужими по отношению друг к другу. Ср., например: *и во почесном, во большом углу* Не медведь, *да на рогатине — Там сидит* чуж *да*

[354] Ср. также отражение типологически более древних функций женщины (или во всяком случае отличных от обычных для раннего славянского периода) в былинах о Добрыне, где особенно отчетливо проявляется противопоставление мужской — женский (тема поединка).

млад отецкий сын. Плачи Карелии, № 53; ср. также обычное название жениха — *чуж-чужанин*; ряд деталей в свадебном ритуале, которые следует истолковывать как приобщение невесты к своим посредством подведения ее к домашнему очагу или огню [355] и т. д. С этим же связано распределение целых циклов обрядов и текстов в зависимости от членения коллектива по признаку мужской — женский. Отражение этого легко найти, в частности, во многих обрядах, связанных с сезонным циклом, с отдельными сельскохозяйственными работами (ср. игровые хороводы типа «А мы просо сеяли, сеяли; а мы просо вытопчем, вытопчем», при которых выделяются две части — мужская и женская, в вариантах — две женские, с разными или противоположными ролями) [356]. Все эти факты показывают, что противопоставление мужской — женский в древней славянской системе RS было не только отражением существующих в любом коллективе биологических различий, но и семиотическим выражением целого ряда социальных оппозиций, в частности, связанных с экзогамией, с различной хозяйственной ролью (ср.: замкнутость женщины в пределах дома или двора: *Бабе дорога — от печи до порога*, при деятельности мужчины, направленной во вне, и дальнюю дорогу мужчины-героя в эпосе, сказке, отчасти в заговорах [357], сопряженную с его же функцией предупреждения внешней опасности). Эти социальные различия отражались и в ритуальной области, причем в довольно поздний период. Ритуальная противопоставленность мужского и женского проявляется в наличии двух религиозно-ритуальных сфер внутри семьи или более обширного коллектива с разным закреплением самих ритуалов и ритуальных текстов. Ср. преимущественное закрепление за женщинами плачей, лирических песен, отчасти сказок, некоторых видов заговоров при мужском характере эпических жанров, скоморошины и т. д.; ср. преимущественно женский характер целых культов — Мокоши, рожаниц, вил, позднее Пятницы, а также ряда специфических ритуалов — некоторых медицинских, имеющих отношение к любовной магии, к гаданиям и т. д. при мужском характере колдовских действий, связанных с войной, охотой, судом и т. п. Благодаря такому «двоеверию» внутри семьи и преимущественной связи

[355] Из многочисленной этнографической литературы см.: А. Н. Афанасьев. Поэтические воззрения. ., т. II, стр. 35 и след.; P. Caraman. Une ancienne coutume de mariage. «Lud Słowiański», t. III, zesz. 2. Kraków, 1934, стр. 185 и след. Из типологических параллелей ср.: J. P. Vernant. Hestia-Hermés. Sur l'expression religieuse de l'espace et du mouvement chez les Grecs. «L'homme», t. III, N 3, 1963.

[356] См.: П. В. Шейн. Великорусс. ., № 382 и след.

[357] Ср. заговоры (особенно охотничьи), в которых выступают особые мужские персонажи, например *бел муж Жубрило* на белом коне, являющийся заговорным вариантом Ярилы (см. выше), обеспечивает удачную охоту, в частности на белых зверей. Майков, № 298.

женщины с домом, женские культы и ритуалы сохранялись гораздо дольше, чем мужские, а это, в свою очередь, придавало дополнительный оттенок противопоставлению мужской — женский, при котором второй его член связывался с представлениями о чародействе [358].

Особая семиотическая роль противопоставления мужской — женский сказывается, в частности, в том, что его можно рассматривать как свернутую серию предыдущих противопоставлений: счастье (доля) — несчастье (недоля) (ср. многочисленные поверья и приметы, где с женщиной связывается несчастье, зло, которое может персонифицироваться в образе женщины [359]), жизнь — смерть (см. выше персонификацию силы жизни в мужском образе типа *Яровит* или *Ярило* и персонификацию смерти в женских образах типа **Nyja*, *Morena*, *Mara*, *Смерть* и т. д.), чет — нечет (см. выше о нечетных днях недели, соотнесенных с женскими божествами), правый — левый (см. выше о специфическом соотношении женского с левым), верх — низ и небо — земля (ср. наделение земли женскими атрибутами), день — ночь (где ночь связывается с женским началом), солнце — луна (где луна может воплощаться в образе женщины; если же речь идет о месяце, он часто непосредственно связывается с женщиной), светлый — темный (ср. связь специфически мужских богов, например Ярилы, с белым цветом при связи с темнотой женских божеств, например Мокоши), огонь — влага, сухой — мокрый и земля — вода (где влажное, мокрое начало отчетливо связывается с женским в отличие от сухого, огненного, связываемого с мужским началом), свой — чужой, близкий — далекий, дом — лес (ср. женский характер многих лесных существ, относящихся к нечисти; хотя женщина связана и с домом, но в пределах дома она связана с существами типа Мокуши, кикиморы и т. д. в отличие от мужчины), главный — неглавный (см. ниже)[360]. Из этой сети противопоставлений видна отмеченность второго члена — женский по сравнению с первым неотмеченным членом — мужской.

---

[358] Ср.: С. Смирнов. «Бабы богомерзкие»; Н. И. Костомаров. Указ. соч., стр. 153 и далее.

[359] См., например, П. Г. Богатырев. «Полазник», стр. 253 и др.; L. Haupt, J. E. Schmaler. Указ. соч, II, стр. 194 (особенно № 49 и № 56); В. И. Даль. Пословицы, т. III, стр. 69 и др.

[360] Изоморфизм всех этих противопоставлений проявляется в самой структуре ряда особых речений типа: *ни мужик, ни баба, ни молодец, ни девица, ни вдовец, ни вдовица. . . ни ведун, ни ведунья, ни колдун с колдуньей, ни киевская ведьма*, построенных по типу приводившихся выше *ни днем, ни ночью* и т. д. Даль. Пословицы, VII, стр. 197.

IV.16. СТАРШИЙ — МЛАДШИЙ; 16a. ГЛАВНЫЙ — НЕГЛАВНЫЙ; 16b. ПРЕДКИ — ПОТОМКИ

Противопоставление старший — младший и два его варианта главный — неглавный и предки — потомки могут быть интерпретированы в нескольких различных планах. Из них здесь будут указаны, во-первых, возрастной (понимаемый не только в более узком смысле, как отношение по возрасту, но и в более широком смысле, как связь с различными возрастными циклами), во-вторых, социальный (отношение, определяющее иерархию в коллективе); в-третьих, генеалогический (отношение, определяющее родственные связи) планы.

Возрастной план особенно отчетливо реализуется на уровне эпических и сказочных текстов. Ср. постоянные возрастные характеристики таких персонажей, с одной стороны, как Баба-Яга, что можно сравнить с пожилым или старым возрастом женщин-жриц как у древних славян, так и у других индоевропейских народов; имеются в виду женщины, руководящие погребальными или инициационными обрядами, помогающие при родах, заговаривающие от болезней и несчастий и т. д.; с другой стороны, как герой волшебной сказки, который характеризуется молодостью (самое отправление героя в путь является первым серьезным испытанием в его жизни; ср. истолкование сказки как отражения инициационного обряда). Две крайние возрастные характеристики могут описывать разные представления одного и того же персонажа, ср. образ Ярилы, снабженный или атрибутами молодости, или атрибутами старости. Возрастные характеристики оказываются существенными и при описании элементов низших уровней, например: *дедушка-водяной*, *дедушка-домовой* и т. д.

Отношение главный — неглавный на уровне I-RS проявляется в главенствующем положении одного бога внутри пантеона (ср. Перуна у восточных славян, а также данные Прокопия об одном боге у славян) или в пределах тесно связанных локальных культов (ср. Свентовита у балтийских славян, а также данные о Триглаве, Сварожиче-Радгосте, Руевите, Прове и Живе как главных для своей области божествах в отличие, например, от Поревита и Поренута). Для других уровней, так или иначе связанных с ритуалом (сказочный, заговорный и т. д.), часто оказывается существенным противопоставление главного персонажа внутри данной сферы подчиненным (неглавным) ему существом в пределах той же сферы (причем главный персонаж один, а подчиненные ему существа образуют целый класс); ср. *Лесной Царь*, *Царь Медведь*, *Водяной Царь*; *Морской Царь*; *Род* и *рожаницы*, *Див* и *дивы* и т. д. (в ряде случаев комплекс подчиненных существ обладает признаком *женский* в отличие от мужского характера главного персонажа). Часто, когда выступают

комплексы персонажей одного характера, для их дифференциации вводится отношение главный — неглавный (ср. трех богатырей, трех или семь братьев, комплексы персонажей, к которым обращаются в заговорах и т. д.). В текстах, которые более непосредственно связаны с исторической реальностью, в частности в восточнославянском и южнославянском эпосе, отражается противопоставление главный — неглавный внутри социального коллектива (ср. ситуацию, когда царь или князь не совпадает с основным героем).

Генеалогический план четче всего реализуется в двух сферах. Во-первых, речь идет о введении в описание элементов уровня I-RS указания на родственные отношения по линии прямой преемственности (ср. в особенности Дажьбога и Сварога при наличии словообразовательных указаний на принадлежность Сварожича к классу «потомков», а также внуков Велеса, Дажьбога и Стрибога в «Слове о полку Игореве»). Во-вторых, генеалогический план отражается в следах культа предков у славян, описанных выше (ср. сказанное о Роде и рожаницах, а также культ деда — дедов как родоначальников, отраженный в нескольких обрядах, ср. также выше об обычае «палить деда», об украинском *дiдке* и *бабе*, а также полесском «болване»; ср. также обряды, связанные с польскими и белорусскими *дзядами*, многократно описанные в литературе [361]).

17. САКРАЛЬНЫЙ — МИРСКОЙ

Все указанные выше противопоставления, как указывалось ранее, могут интерпретироваться с единой точки зрения. В частности, они могут истолковываться как разные формы противопоставления доля — недоля, если их рассматривать с точки зрения коллектива в целом или отдельных членов этого коллектива. С точки же зрения специфической для системы RS и позволяющей различать то, что относится к этой системе, и то, что лежит за ее пределами, самым общим противопоставлением нужно считать различение сакрального и мирского. Однако поскольку вся система RS в целом применительно к древним славянам в основном не дана как таковая в текстах, а может лишь быть реконструирована, и само противопоставление сакральный — мирской главным образом опирается на результаты реконструкции и типологических параллелей.

Противопоставление сакральный — мирской проявляется в различении элементов уровня I-RS и более низких уровней, с одной стороны, и соответствующих реалий, с другой; ср., в частности, совпадение одних и тех же предметов (очага, воды, пищи, дерева, частей жилища, поселения, одежды и т. д.)

---

[361] См., например: С. А. Токарев. Указ. соч., стр. 38—39 (там же литературу); Е. Ф. Карский. Указ. соч., т. III, стр. 332 и след.

Таблица 3

Важнейшие связи между противопоставлениями

	I.1	I.2	I.3	II 4	II.5	II.6	II.7	II.8	II.9	III.10	III.10a	III.11	III.12a	III 12b	III.13	III.13a	III.13b	IV.14	IV.14a	IV.14b	IV.15	IV.16	IV.16a	IV.16b	17
I.1					+	+			+	+	+	+	+			+		+							
I.2	+ *		+	+	+				+		+	+	+	+	+			+	+	+					
I.3	+												+								+				
II.4	+	+			+	+		+													+				
II.5						+			+																
II.6	+									+	+	+							+						
II.7					+																				
II.8					+																				
II.9	+							+											+						
III.10		+						+				+				+	+				+				+
III.10a		+			+	+			+					+											
III.11	+					+		+	+	+					+	+	+								

* Знаком + отмечены важнейшие связи.

Таблица 3 (*окончание*)

	I.1	I.2	I.3	II.4	II.5	II.6	II.7	II.8	II.9	III.10	III.10a	III.11	III.12a	III.12b	III.13	III.13a	III.13b	IV.14	IV.14a	IV.14b	IV.15	IV.16	IV.16a	IV.16b	17
III.12a		+				+			+	+		+				+	+	+							+
III.12b											+	+				+									
III.13	+			+																+					
III.13a				+						+				+				+		+					
III.13b	+	+		+		+												+		+					
IV.14		+									+	+	+								+	+	+	+	+
IV.14a									+						+	+	+								
IV.14b	+			+						+					+	+	+							+	
IV.15	+	+	+	+	+	+				+		+			+			+	+	+			+		
IV.16																									
IV.16a																									
IV.16b																									
17																									

как символов, входящих в систему RS и как предметов в обычном, неритуализированном смысле. В ряде случаев, несмотря на позднейшие наслоения, связанные с христианством, сохраняется особое название для сакрального — *святой*; (см. выше о *святом огне*, *святой воде*), а также использование основы *свят-*<**svęt-*< <**sveNt-* в именах богов типа *Свентовит* или героев типа *Святогор*, названиях праздников и обрядов (*святки*, *свято*, ср. название жертвоприношения *под свято*, заклинания от нечистой силы: *наше место свято* и т. д.). Гипотеза о том, что соответствующая

Таблица 4

Соотношение некоторых членов противопоставлений и сфер

Член противопоставления	Сфера				
	военная	хозяйственная	природная	будущего	юридическая
0.I.1+	победа	достаток	плодородие	хорошее предзнаменование	«прав»
0.I.1—	поражение	недостаток	недород	дурное предзнаменование	«неправ»
0.II.4+				+	«прав»
0.4.				—	«неправ»
0.II.5+	Перун			+	
0.II.5—		Велес		—	

основа была старым славянским обозначением понятия «мана», подтверждается сравнением с некоторыми другими языками, родственными славянским, кстати, тесно связанными с ними в культурно-историческом отношении (ср.: авест. *spənta-* в качестве обозначения сверхъестественной силы [362], а также балтийские слова типа: прусск. *swint-*, лит. *švent-*, ср. лтш. *svinêt* 'праздновать' и т. д.) с семантическим развитием, аналогичным славянскому. Характерно, что с введением христианства (как у славян, так и у балтийских народов) эпитет '*святой*' стал употребляться при словах, обозначающих основные ценности новой религии, относящиеся к несомненно сакральной сфере. При этом, однако, древнее противопоставление с а к р а л ь н ы й (ритуально

---

[362] См.: J. G o n d a. Origin and meaning of Avestan *spənta*. «Oriens», vol. II, № 2, 1949, стр. 195—203 (там же литература по этому вопросу). Относительно фонетической стороны проблемы ср.: J. D u c h e s n e - G u i l l e m i n. Cinquant'anni di ricerca sull'iranico antico. «Archivio glottologico italiano», vol. XLVII, fasc. II, 1962, стр. 106.

чистый) — мирской (ритуально нечистый) преобразовалось таким образом, что оказалось возможным существование нечисти в пределах древней системы RS (ср. применение эпитетов *нечистый*, *некошный* по отношению к элементам этой системы). Однако здесь, как и в ряде других случаев, не укладывающихся в строго бинарную схему (ср. выше о море, о воде, о земле и т. д.), можно предполагать и отражение более сложных древних соотношений[364]. Преимущественные связи ряда описанных выше противопоставлений и их связей с разными сферами указаны в таблицах 3 и 4.

---

[364] Из новейших работ, в которых противопоставление сакральный — мирской рассматривается в связи с другими оппозициями изучаемого типа, следует особо отметить: C. Lévi-Strauss. La pensée sauvage. Paris, 1962, стр. 47 (подчеркивается асимметрический характер противопоставлений), стр. 242—243 (рассматривается вопрос о двух сериях имен — сакральных и мирских — на австралийском материале, ср. известные индоевропейские параллели, в том числе и славянские, отмеченные в упомянутой выше работе авторов о реконструкции праславянского текста).

Глава II

О ВОЗМОЖНОМ ОПИСАНИИ СТРУКТУРЫ ДРЕВНЕЙ СЛАВЯНСКОЙ СИСТЕМЫ RS ПО УРОВНЯМ

Древняя славянская система RS может быть описана иерархически, т. е. расчленена по уровням. В основу выделения уровней кладутся различные признаки: степень абстрагированности функций или элементов уровней, характер связи с коллективом или его частями, степень индивидуализированности воплощений элементов данного уровня, особенности временных характеристик элементов уровней, связь с определенными жанрами текстов, степень актуальности для человека (в некоторых случаях приходится считаться с данными о иерархии частей системы RS с точки зрения коллектива, пользующегося этой системой).

Уровень I-RS характеризуется наиболее обобщенным типом представленных в нем функций: военной (ср. Перуна как бога дружины у восточных славян, богов типа Свентовита, Сварожича—Радгоста, Яровита в приморской группе балтийских славян), хозяйственной (см. выше о древнем значении слова *бог* особенно в связи с интерпретацией древней функции Дажьбога и Стрибога, а также Велеса как скотьего бога), природной (ср. группу атмосферных богов у восточных славян и богов, связанных с идеей плодородия у балтийских славян, типа Яровита, Прове и т. д.), юридической (в аспекте верховенства, ср. роль Перуна в восточнославянском пантеоне и Свентовита у балтийских славян, а также в более узком — правовом, ср. идею божьего суда и представление о правде как даваемой богом), предвещательной (выбор стратегии поведения коллектива на будущее, ср. особенно функцию гадания у основных богов балтийских славян). По характеру связи с коллективом уровень I-RS отличается наибольшей официальностью (при образовании государства элементы этого уровня прежде всего используются для формирования пантеона, а до образования государства эти элементы образуют локальные

официальные культы), обязательной связью с коллективом в целом и отражением его структуры (в частности, различных функций и сфер его деятельности) в структуре уровня I-RS. Элементы уровня I-RS обязательно характеризуются функционированием в качестве личностей, снабженных индивидуальным именем. Элементы этого уровня существуют в панхронии и, строго говоря, не связаны со временем. Молитвенно-ритуальные тексты, в которых могли встречаться имена элементов уровня I-RS, утрачены и могут быть только реконструированы на основании переосмысленных их обломков типа заклинаний (ср. ниже). Уровень I-RS образуют элементы, актуальные для человека и коллектива. Есть основания думать, что элементы уровня I-RS занимали высшее место в иерархии уровней системы RS, и с точки зрения древних славян (ср. преимущественную борьбу именно с элементами этого уровня сразу же после принятия христианства); его образовывали боги как таковые (ср. использование элемента *бог* в именах персонажей уровня I-RS). В пределах уровня I-RS как в отдельных группах славян, так и в праславянском существовала определенная иерархия: выделялось первое, высшее место (ср. Перуна и Свентовита в соответствующих системах) и все другие, внутри которых в свою очередь можно предположить дополнительное членение (ср. порядок перечисления богов в списках у восточных славян и некоторые данные о балтийских славянах). Членение уровня I-RS может быть соотнесено с членением коллектива на социальные группы (ср. работы Ж. Дюмезиля), ср., например, показательное различие между главенствующей ролью военных богов — Перуна у восточных славян (в особенности в Киеве) и Свентовита в приморской группе балтийских славян, с одной стороны, и богов, связанных с природной или хозяйственной функцией в материковой группе балтийских славян (Прове, Жива) и на северной окраине Руси (Волос—Велес с его последующими христианизированными ипостасями — Власием, Егорием), с другой стороны; следует в этой связи отметить промежуточное положение Яровита, соединяющего в себе обе функции — военную и природную. В несколько ином плане можно дать социальную интерпретацию противопоставлению Мокоши мужским богам восточнославянского пантеона (ср. выше об отражении этого противопоставления в списках богов): речь идет о наличии двух разных ритуальных и одновременно хозяйственно-социальных подколлективов в пределах всего данного коллектива и его минимальных ячеек (вплоть до семьи). При отчетливости реконструкции порознь функций элементов уровня I-RS, их названий (имен богов), атрибутов и даже мотивов, с ними связанных, остается неясной во многих случаях возможность объединения всех этих характеристик, составляющих вместе элемент данной системы. Не всегда ясно также (особенно для древнейшего периода) разграничение эле-

ментов, принадлежащих к уровню I-RS, и элементов, принадлежащих к уровню II-RS. Примеры реконструкции элементов, которые с наибольшей надежностью могут быть отнесены к уровню I-RS применительно к древнейшему периоду, см. ниже; состав элементов уровня I-RS у восточных и у балтийских славян указан в соответствующих разделах.

Уровень II-RS в отличие от уровня I-RS характеризуется большей специализированностью отдельных функций и соответственно элементов этого уровня, которые в ряде случаев допускают толкование их как элементов плана выражения по отношению к рассмотренным выше противопоставлениям, являющимся для этих элементов планом содержания; ср. в общеславянском воплощения на этом уровне таких противопоставлений, как ж и з н ь — с м е р т ь (ср. зап.-слав. *Živa* — общеслав. *Morena*, *Mora*, *Mara*, ср. др.-польск. *Nya*), в е с н а — з и м а (ср. вост.-слав. *Ярило*, соответствующего зап.-слав. *Яровиту*), д о м — л е с (ср. вост.-слав. *Див* и его соответствия у других славян), п р е д к и — п о т о м к и (ср. вост.-слав. *Род*, *Чур*). Можно думать, что элементы уровня II-RS в отличие от элементов уровня I-RS связаны не со всем коллективом в целом, а преимущественно с отдельными замкнутыми микроколлективами (например, *Род* и *Чур*) или же с определенными хозяйственными циклами в жизни коллектива (например, *Ярила*). Этим объясняется отсутствие элементов этого уровня в официальном пантеоне и в древнейших списках богов. В официальный пантеон боги этого уровня могут входить лишь в том случае, если они приобретают дополнительную функцию, относящуюся ко всему коллективу в целом и тем самым переводящую этот элемент с уровня II-RS на уровень I-RS; ср. особенно наглядную историю Яровита, получившего военную функцию и преобразовавшего более частную сезонную функцию в более общую природно-хозяйственную, в сравнении с Ярилой или аналогичную эволюцию Сварожича—Радгоста и восточнославянского Сварога, которые развились из элементов низших уровней — уровня II-RS (вост.-слав. *Сварожич* как бог огня под овином) или даже уровня V-RS (ср. *Рарог* в западнославянской и украинской традиции, а также птицу *Рах* в северо-великорусском заговоре). Элементы уровня II-RS с точки зрения степени их индивидуализированности иногда выступают как личности (*Ярило*, *Род* и т. д.), однако, даже учитывая неполноту сведений, можно думать, что не все элементы этого уровня имели антропоморфный облик (ср. огонь как ритуальный образ Сварожича или представление предка-родоначальника в виде пучка соломы). Даже в том случае, когда элементы уровня II-RS были вполне индивидуализированы и обладали антропоморфным обликом, они обычно сопровождались существами той же природы, но более низкого уровня (ср. Род и роженицы, Морена и моры, мары и т. д.; ср. на уровне V-RS соотношение Лесного Царя и леших и т. д.). Вместе с тем

образы элементов уровня II-RS и относящиеся к этим элементам детали ритуала известны с гораздо большим числом конкретных подробностей, что объясняется бо́льшей устойчивостью и живучестью религиозно-ритуальной традиции, связанной с менее официальными формами жизни коллектива и поэтому более свободной от влияний высшей власти. По отношению ко времени элементы уровня II-RS занимают несколько различное положение. Одни из них, как Род, предполагают наличие временно́го ряда в историческом времени, где они являются точкой отсчета, т. е. их можно поместить на пересечении мифологического и исторического времени (ср. роль генеалогических героев на уровне IV-RS); другие, как Ярило, связаны с определенным отрезком времени в сезонном цикле (ср. также роль Морены в сезонных ритуалах). Элементы уровня II-RS прежде всего встречаются в ритуальных текстах (ср. Ярило, Морена), а также иногда могут входит в списки богов позднейшего происхождения (ср. списки у польских и чешских авторов, в русских словах против язычества и т. д.). Со стороны актуальности элементов уровня II-RS для человека их можно охарактеризовать как ограниченно-актуальные; ограниченность их актуальности проявляется в том, что они могут относиться либо к одному человеку (*Nya*, *Жива* в ее первоначальном этимологическом значении, отмеченном Длугошем — *dea vitae*), либо к семье (*Род*, *Чур*), либо к более обширному коллективу, но в аспекте, ограниченном временем и функцией (*Ярило*, *Морена*, *Сварожич* и др.). Зато в этом ограниченном понимании элементы уровня II-RS вполне актуальны, поскольку они полностью определяют каждую данную ситуацию. Различение уровня I-RS и II-RS отчетливо проявляется в разновременности относящихся к ним свидетельств, указывающих на осознание этого различения самим коллективом, а также и в их дальнейшей истории (ср. сохранение элементов уровня II-RS в период, когда элементы уровня I-RS уже были окончательно оттеснены другой религиозной традицией).

Элементы уровня III-RS связаны с наибольшей абстрагированностью функций, позволяющей в ряде случаев рассматривать эти элементы как названия членов соответствующих противопоставлений (ср.: *Доля*, *Срећа*, *Лихо*, *Правда*, *Кривда* и т. д.) или соответствующих специализированных функций в коллективе (ср.: *Суд*). Эта абстрагированность функций не мешает, однако, тому, что элементы этого уровня имеют антропоморфный облик или характеризуются действиями, аналогичными человеческим; этим объясняется вхождение элементов уровня III-RS в тексты разных жанров (в том числе в сюжетные), что иногда позволяет их соотнести со сказочным временем, историческим временем или временем рассказчика, хотя в принципе они могут быть и вне времени. Актуальность элементов уровня III-RS создает предпосылки для оформления категориального пространства, опре-

деляющего не только религиозную систему, но и набор этических ценностей, и программу осознанного поведения человека. Именно поэтому наличие уровня III-RS, где выступают абстрактные понятия, особенно много может дать для характеристики праславянской духовной культуры, а также для типологического сравнения с такими индоевропейскими системами RS, как древнеиндийская или древнеиталийская.

Уровень IV-RS представлен такими подклассами мифологических или мифологизированных исторических героев, как: a) собственно мифологические существа чудесной природы (Змей Огненный, Соловей-Разбойник, Идолище и др.), ср. также мифологизированные образы Солнца, Месяца, Денницы, Зори и т. д.; b) генеалогические герои (Кий, Щек, Хорив, Чех, Лях, Крок и т. д.), c) волшебные былинные герои, отчасти сохраняющие чудесную природу (Святогор, Вольга, отчасти Добрыня, Садко и др.), d) исторические герои, данные в мифологизированном облике (киевские и новгородские богатыри, Владимир-Красное Солнышко, шесть лужицких королей, герои сербского эпоса, относящиеся прежде всего к циклу текстов, связанных с косовской битвой)[1].

Основополагающим признаком для элементов этого уровня (как, впрочем, и следующего за ним) является их появление в текстах определенного жанра, в данном случае — эпического (прежде всего произведения героического эпоса, а также исторические сочинения типа летописей, хроник, легенд). Все эти тексты, а следовательно, и элементы уровня IV-RS принадлежат к историческому времени, а иногда находятся на пересечении его с мифологическим временем (генеалогические герои). Этим определяется и то, что специфическая для данного уровня актуальность элементов этого уровня для коллектива и связь их с коллективом проявляется лишь применительно к конкретным историческим ситуациям. Все элементы уровня IV-RS являются антропоморфными (даже Змей Огненный и другие элементы подкласса a), которые хотя бы в одной из своих ипостасей антропоморфны); степень их индивидуализированности различна — от вполне индивидуализированных персонажей, включенных в большое

[1] Возможность мифологизации или превращения в крайне абстрактный образ (как на уровне III-RS) может быть предположена уже для праславянского по отношению к имени Карла (ср. известные его отражения в нарицательных именах в разных славянских языках), а для более поздних периодов — по отношению к именам некоторых римских императоров (Траян у южных и, может быть, восточных славян, Диоклетиан—Дуклян у южных славян и т. д.). В более позднее время такого же рода мифологизация может происходить при включении исторического героя (например, Ивана Грозного, Пугачева и еще более новых деятелей) в былинную или сказочную схему. Один из любопытных примеров такого рода представлен циклом лужицких текстов, где героем является *Mištr Krabat*, который, с одной стороны, реальное историческое лицо, а с другой стороны, обладает рядом чудесных свойств (оборотничество, проявление его чудесной природы после смерти и т. д.); см.: J. Slizinski. Указ. соч., стр. 45 и след.

количество сюжетов с реальным историческим фоном[2], до обобщенных мифологизированных образов, символизирующих некоторые отдельные функции (например, военную) или члены ряда противопоставлений (например, свой — чужой, дом — лес, предки — потомки, земля и т. д.).

Уровень V-RS представлен несколькими различными группами элементов, объединяемыми, в частности, принадлежностью к сказочным текстам или же к поверьям, коротким рассказам, связанным с представлениями о нечистой силе, о чудесном (в особенности в его проявлениях в обыденной жизни). К этим группам относятся: а) основные сказочные персонажи: Баба-Яга, Кощей (ср.: Чудо-Юдо и т. д.); b) персонажи, являющиеся первыми в соответствующих подклассах (ср.: Лесной Царь, Морской Царь, Водяной Царь и т. д.); c) элементы, образующие подклассы, воплощающие различные функциональные разновидности нечисти или духов, положительно настроенных по отношению к человеку: лешие, водяные, русалки, домовые, дворовые, злыдни; ср. соотношение Лесного Царя и леших, Водяного Царя и водяных, с одной стороны, и Рода и рожениц, Суда, или Усуда, и судениц, Морены и мор, мар, Мокоши (Пятницы) и кикимор (пятниц) и т. д., с другой; к этой же группе тяготеют образы инородцев, иноверцев («не своих»), обобщенным воплощением которых на уровне IV-RS(a) могут быть персонажи типа Идолища, Змея Тугарина и т. д.; d) мифологизированные представители животного царства: прежде всего медведь, а также тур, утка, сорока-ворона, сокол, пчелы, заяц, мышь, щука, лиса и др.; e) волшебные предметы: живая и мертвая вода, очаг, огонь, конская голова, талисманы, различные предметы, упоминаемые в приметах и т. д. Элементы этих уровней весьма актуальны именно для человека или в повседневной жизни [особенно группа c), отчасти d)], или в сказке [группа a) и e) в первую очередь]. Связь с коллективом отмечается для тех элементов этого уровня, по отношению к которым отчетливо ощущается их ритуальное происхождение (Баба-Яга, отчасти Кощей) или связь с ритуалом в микроколлективе (домовой, леший, русалки, медведь и т. д.). В зависимости от вида текста, в котором появляются элементы уровня V-RS, они относятся к сказочному времени (Баба-Яга, Кощей и т. д.) или же к времени рассказчика, особенно элементы групп c), d), e). Элементы этого уровня в основном обладают функцией моделирования злого или доброго по отношению к человеку начала в связи с разными частями окружающего пространства (лес, поле, двор, дом и т. д.). Степень индивидуализированности и антропоморфности постепенно убывает от группы a) к группе e).

---

[2] Подробный анализ этого фона дан в ряде работ и прежде всего (по отношению к восточнославянскому материалу) в кн.: В. Ф. Миллер. Очерки русской народной словесности. Т. 1. Былины. М., 1897 г., т. 2. М., 1910.

На основании соображений типологического характера, относящихся прежде всего к системам RS шаманского типа, а также на основании реконструкции жреческих или колдовских функций человека, его способности к оборотничеству и к установлению связи с элементами высших уровней, наконец, на основании вероятного наличия у праславян представлений о душе, которая может существовать и отдельно от человека, можно предполагать существование уровня VI-RS, элементом которого является человек в его сакральных ритуальных функциях.

Элементы разных уровней размещаются в особом пространстве, образуемом системой RS (ср.: небо, земля, подземное царство, мировое дерево, соединяющее их, а также отдельные области типа вырия, заморского царства, тридевятого царства или ритуализованные части земного пространства: дом, двор, лес, дорога, перепутье и т. д.), и в особом времени (ср. выше)[3]. Таким образом, все эти уровни в целом определяют картину мира, его происхождения, пространственного и временнóго развертывания его, а также оценки отдельных его частей или событий, происходящих в нем, с точки зрения человека или человеческого коллектива.

---

[3] Относительно временны́х характеристик элементов, приурочиваемых к разным уровням системы RS, см. прежде всего работы Д. С. Лихачева, указанные ниже (стр. 220, примеч. 6). Значительный интерес представляют также наблюдения, изложенные в главе «Le temps retrouvé» в кн.: C. Lévi-Strauss. La pensée sauvage. Paris, 1962, стр. 287—323 (ср. особенно существенное изложение временны́х характеристик ритуалов на стр. 314).

Глава III

НЕКОТОРЫЕ ТИПОЛОГИЧЕСКИЕ ЗАМЕЧАНИЯ О ДРЕВНЕЙ СЛАВЯНСКОЙ СИСТЕМЕ RS

Реконструированный выше на основании собственно славянских данных набор противопоставлений обнаруживает разительное сходство с теми системами противопоставлений, которые устанавливаются современной структурной антропологией при исследовании различных племен земного шара, у которых предполагается наличие следов дуальной организации или же дихотомической классификации явлений внешнего мира (связь этой последней с дуальной организацией, предполагаемая некоторыми этнографами, в последнее время ставилась под сомнение [1]). Некоторые из таких типологических сходств указывались выше (ср., в частности, упомянутые выше южноамериканские и новогвинейские системы, совпадающие с реконструированной праславянской). Но следует подчеркнуть, что число таких типологических параллелей чрезвычайно велико: пользуясь выражением выдающегося этнографа А. М. Золотарева, посвятившего в 40-х годах исследованию дуальной организации специальную монографию, во многом предвосхитившую современные структурно-антропологические работы, речь идет об обнаружении «готового трафарета»[2], которым некогда пользовался человек при классификации (и моделировании) мира. Ниже кратко указываются некоторые из тех типологических материалов, которые позволяют утверждать, что подобные системы противопоставлений сходны у разных народов мира, причем в большинстве случаев они образуются со-

---

[1] См. анализ соотношения между бинарными и тернарными структурами в Южной Америке и в Индонезии: C. L é v i - S t r a u s s. Les organisations dualistes existent-elles? «Bijdragen. .», Deel 112, 2 afl., особенно стр. 127.

[2] А. М. З о л о т а р е в. Родовой строй и первобытная мифология. М., 1964, стр. 291. — Работа А. М. Золотарева, существенно использованная в настоящем разделе, вышла в свет (спустя 23 года после ее написания) после окончания авторами основной (славистической) части монографии. Тем более важным представляется сходство изложенных выше построений с выводами Золотарева, ср., в частности, о Чернобоге—Белобоге и Перуне—Велесе (указ. соч., стр. 282—283).

четанием одних и тех же различительных признаков (хотя в некоторых случаях в пределах одного и того же противопоставления отношения маркированности — немаркированности меняются).

В опубликованных до сих пор этнографических описаниях среди таких признаков чаще всего встречаются цветовые, локальные (пространственные и географические) и частично возрастные. Статистическое преобладание именно этих признаков отчасти можно объяснить структурой языков-объектов (т. е. реальных систем, изучаемых этнографами), отчасти же его следует отнести за счет специфики метаязыка наблюдателя-этнографа, который с наибольшей легкостью выявляет противопоставления, относящиеся именно к этим признакам.

Среди цветовых признаков чаще всего используются те же три цвета (черный, белый, красный), с которыми мы встречались и в предшествующем изложении. Реконструированное для праславянского (в работе о реконструкции праславянских текстов) противопоставление белый лебедь — черный ворон находит отчетливую типологическую параллель в австралийском этнографическом материале, важном для социологической интерпретации этого противопоставления. Фратрии ряда австралийских племен имеют тотемы, различающиеся по цвету: Белый Какаду — Ворон (тотемы фратрий Маттери и Карару)[3], Белый Какаду — Черный Какаду[4] и т. п. Мифологическое истолкование подобных фратриальных различий дается в предании центрально-австралийского племени мара, согласно которому черный сокол, изобретший огонь и хранивший его для своей фратрии, вынужден был после борьбы отдать его белому соколу — тотему другой фратрии[5], после чего огонь стал достоянием обеих фратрий племени. Типологически сходен с указанными и меланезийский миф (записанный на Новых Гебридах) о вражде двух близнецов — черного и белого, причем они являются соответственно сыновьями хозяина Солнца (Тартали) и Луны (Уля)[6]. Соответствую-

[3] A. Elkin. Kinship in South Australia. «Oceania», IX. Sydney, 1938, стр. 51; J. Mathew. Eaglehawk and Crow. A study on the Australian aborigines. London, 1899; см. также: Г. Дамм. Канака. Люди южных морей. М., 1964, стр. 65.

[4] «Народы Австралии и Океании». Под ред. С. А. Токарева и С. П. Толстова. М., 1956, стр. 222. — Мотив неудачного брака лебедя и ворона без специального подчеркивания цветовой характеристики (и часто с переменой пола) широко известен в Сибири. Ср.: Г. М. Василевич. Сборник материалов по эвенкийскому фольклору. Л., 1936, стр. 255; Северные сказки». Собраны М. Ошаровым. Новисибирск, 1936, стр. 211 и др.

[5] B. Spencer, F. Gillen. The Northern tribes of Central Australia. London, 1904, стр. 610. Ср. западноавстралийский миф о борьбе черного и белого племени: A. Oldfield. On the aborigines of Australia. «Transactions of the Ethnological Society of London», N. S., III, 1865, стр. 228—234.

[6] J. Suas. Mythes et légendes des indigènes des nouvelles Hebrides (Océanie). «Anthropos», VI, 1911, стр. 901—910.

щие полинезийские представления отражены не только в мифах, но и в исторических преданиях, ср. сохранившееся на острове Мангарева известие о совместном правлении братьев Акарики-теа (Белый король) и Акарики-пангу (Черный король) [7]. Вместе с тем полинезийские мифы (на Мангарева и в других островах) позволяют установить отчетливый параллелизм противопоставлений черный — белый и темный — светлый (темный цвет волос и кожи отличает детей Тангароа, светлый — детей Ронго), причем красный цвет связывается с Тангароа [8], который соотносится с темным цветом, что согласуется и с легендами острова Пасхи, где одна из двух враждовавших групп связывалась с белыми, другая — с черными или красными предками; здесь это противопоставление соотнесено и с их расселением на западе и востоке [9]. В связи со сказанным большой интерес представляют маорийские мифы о Матаоре и Ниващеке, где говорится о сказочном белокожем народе туреху (белые лица, рыжие волосы), целиком состоящем из женщин, пришедших из подземного мира и питающихся только сырой пищей. С точки зрения туреху, верхний мир — царство тьмы, а подземный мир — царство света (ср. обращение к Матаоре: возьми наш свет в вашу тьму); поскольку туреху являются носителями модели «антимира», легко реконструируется модель мира Матаоры и его характеристики: он — мужчина, черный, ест вареную пищу; для него в подземном мире нет солнца и голубого неба (указанный миф см. в книге А. У. Рида «Мифы и легенды страны маори»). Противопоставление светлый — темный часто выступает также в названиях австралийских фратрий типа Светлая кровь — Темная кровь (животные, растения и предметы, соотносимые с каждой фратрией, наделяются соответственно светлой или темной кровью), Светлая пчела — Темная пчела, Светлый Динго —

---

[7] Те Ранги Хироа. Мореплаватели солнечного восхода. М., 1959, стр. 166—167. — Это известие можно считать существенным подкреплением высказанного ранее Золотаревым (указ. соч., стр. 128—129) мнения об архаичности дуалистических представлений, сохранившихся на острове Мангарева.

[8] Ср.: Те Ранги Хироа. Указ. соч., стр. 96—97 (см. там же о красном цвете как отличительном признаке пищи вождей и на стр. 84 о красных перьях как знаке верховенства); А. М. Золотарев. Указ. соч., стр. 128.

[9] Относительно археологического материала, подтверждающего реальность войн между «короткоухими» (занимавшими западную часть острова Пасхи) и «длинноухими» (занимавшими восточную часть острова), см.: «Archaeology of Easter Island». Reports of the Norwegian archaeological expedition, vol. I. T. Heyerdahl and E. N. Ferdon (eds.). Stockholm, 1961 (ср. там же литературу, созданную за последние годы после первых путешествий Хейердала).

Темный Динго[10], ср. на Соломоновых островах различие между фратрией Атава, к которой принадлежат люди со светлой кожей, и фратрией Амвеа, к которой принадлежат люди с темной кожей (это противопоставление соотнесено с противопоставлением чет — нечет, так как люди фратрии Атава имеют n=3 линии на ладони, а люди фратрии Амвея n+1=4 линии на ладони)[11]. Аналогично легендарное деление первых полинезийских поселений на вновь заселяемых островах, составлявших две группы под названием Светлый мир (*Ао-теа*) и Темный мир (*Ао-ури*)[12].Противопоставление светлый — темный в сочетании с противопоставлением свой — чужой и мужской — женский выступает в полинезийском мифе о двух братьях То Кабинана и То Корвуву, каждый из которых получает соответственно светлый и темный орех, из которых создается светлая и темная женщины. Отсюда ведется различие между светлыми женщинами, принадлежащими к «нашему» («своему») брачному классу, и темными женщинами, принадлежащими к «их» («чужому») брачному классу[13]. Типологически исключительно сходный миф записан в Северной Америке у южнокалифорнийского племена кахуилла, где повествуется о двух братьях Темайауите и Мукате[14]. Атрибутами каждого из двух братьев являлись соответственно белая и черная трубки, белый и черный табак, белая и черная земля, белые и черные пауки. Соответственно один брат создает новых существ из белой грязи, другой — из черной. Противопоставление белый — черный соотнесено в этом мифе с противопоставлениями восток — запад (тот из братьев, который связывается с белым цветом, вынимает из своего сердца восточный свет, другой — западный свет; они находились соответственно по западную и восточную стороны от центральной оси мира), младший — старший. Этнографические данные о связи цветовых противопоставлений с фратриальными различиями[15] вполне согласуются с приведенными выше

[10] E. Vatter. Der australische Totemismus. Hamburg, 1925; N. Thomas. Kinship organization and group marriage in Australia. Cambridge, 1906, стр. 39 и след.

[11] C. Fox. The Threshold of the Pacific. London, 1924, стр. 35—36.

[12] Те Ранги Хироа. Указ. соч., стр. 85.

[13] P. Kleintitschen. Mythen und Erzählungen eines Melanesierstammes aus Paparatava, Neupommern, Südsee. Wien, 1924, стр. 19.

[14] W. Strong. Aboriginal Society in Southern California. «University of California Publications in Archaeology and Ethnography», vol. XXVI. Berkeley, 1929, стр. 130—143; А. М. Золотарев. Указ. соч., стр. 156—160.

[15] См. сводную таблицу у Золотарева (указ. соч., стр. 150), ср. там же, на стр. 149 замечание: В «Америке подобная классификация, связанная с символикой стран света и цветов, была развита гораздо сильнее, чем в Австралии». Сводные данные по обеим Америкам см.: Там же, стр. 198—200; а также:

сведениями об Австралии и Океании, ср., например, роль черного тарантула как знака фратрии Жужелицы, красного тарантула как знака фратрии Койота в Новой Мексике у пима [16], противопоставление фратрий Белых людей и Черных людей у криков, где вторая фратрия — Черных людей имеет название «носители Красной палки» [17], что позволяет установить функциональное тождество черного и красного, ср. приведенные выше полинезийские параллели, а также противопоставление белый — красный у чироков, где различалась Белая фратрия или Фратрия мира и Красная фратрия или Фратрия войны [18], ср. также аналогичное различение у чоктавов и других североамериканских индейских племен, а также связь красной стороны с землей, белой — с подземным миром у пима и папаго. Изоморфизм цветовых противопоставлений и противопоставления левый — правый обнаруживается у племен кучин, где три клана (Ворона, Волка и Слуг) назывались соответственно «Темные», «Светлые», «Средние» и «люди Правой стороны», «люди Левой стороны», «люди Середины» [19]; и в более сложном виде (с сюжетной мотивировкой) в абхазском нартовском эпосе (когда герой возвращается с боя, он белый для смотрящих справа

«Handbook of American Indians north of Mexico», I, 1903, стр. 325. Связь цветовых представлений со странами света получила широкое распространение в Индии (см.: W. Kirfel. Die Kosmographie der Inder. Bonn—Leipzig, 1920, стр. 16, 93), в Китае (см.: W. Grube. Religion und Kultur der Chinesen. Leipzig, 1910, стр. 135), в Индонезии (см.: Г. Келлер. Остров красавицы Си Мелю. Мифы, легенды и сказки острова Сималур. М., 1964; допускается индийское влияние), у алтайских народов (см.: U. Harva. Die religiösen Vorstellungen der altaischen Völker. Helsinki, 1938, стр. 66 и след.) и др. Характерны отождествления типа пуранических: белый — восток, черный — запад или китайских: красный — юг, черный — север. Несколько иной вариант отмечен в чукотском фольклоре: рассвет (=восток) выпускает двух белых медведей, тьма (=запад) — двух черных медведей (см.: В. Г. Богораз. Материалы по изучению чукотского языка и фольклора. «Труды Якутской экспедиции», отд. III, т. XI. СПб., 1900, стр. 235—238).

[16] E. Parsons. The social organization of the Tewa of New Mexico. «Memoirs of the American Anthropological Association», vol. 36, 1929, стр. 456—457. Ср. там же о черном траурном платье Жужелицы, упоминаемом при взаимных перебранках членов фратрии.

[17] J. Swanton. Social organization and social usages of the Indians of the Creek confederacy. «Annual Reports of the Bureau of American Ethnology», vol. 42, 1928, стр. 156.

[18] W. Gilbert. Eastern Cherokee Social organization. Social Anthropology of North American Tribes. Chicago, 1937, стр. 287.

[19] J. Frazer. Totemism and Exogamy, vol. III. London, 1910, стр. 356—358. Относительно подобных тернарных (не дуальных, т. е. не бинарных) структур ср.: C. Lévi-Strauss. Les organisations dualistes existent-elles?, где предлагается решение, отличное от гипотезы Золотарева (указ. соч., стр. 137), сводящего тернарную структуру к дуальной (ср. в принципе сходные дискуссии, касающиеся универсальности дихотомической классификации в фонологии).

и черный для смотрящих слева)[20]. Данные, касающиеся связи фратриальных и цветовых различий в Южной Америке, представляют особый интерес в том отношении, что здесь (у племен группы жэс) удается обнаружить связи цветовых различий (красный — черный) с целым (приведенным уже выше, см. ч. I, гл. 2) пучком других противопоставлений (в том числе таких, как восток — запад, солнце — луна, день — ночь, сухой сезон — дождливый сезон, земля — вода)[21]. Исключительно важным представляется то, что каждая фратрия татуируется соответствующей краской (красной или черной); таким образом, эта цветовая классификация по отношению к членам племени приобретает действенный ритуальный смысл. Пересечение противопоставления красный — черный с противопоставлениями верх — низ и восток — запад некоторыми авторами предполагается у бороро, живущих на Риу-Гранди: здесь поселение делится на две половины — Верхнюю (Красную) и Нижнюю (Черную), соотнесенные с востоком — и западом[22]. Противопоставление экзогамных Белой и Красной фратрий засвидетельствовано у мундуруку[23].

Этнографические данные, касающиеся фратриальных различий и их цветовой символики у африканских племен, свидетельствуют о широком распространении оппозиции красный — черный, которая часто соотносится с противопоставлением восток — запад, напр., у гереро, где группа Красных людей или людей Востока Овамбандиеру характеризуется как малоимущие мошенники в отличие от группы Черных людей, или людей Запада, обладающих скотом[24]; таким образом, здесь можно увидеть и некоторое типологическое соответствие противопоставлениям правда — кривда, доля — недоля. Для типологического сравнения со славянским Черно-

[20] См.: «Приключения нарта Сасрыквы и его 99 братьев. Абхазский народный эпос». М., 1962, стр. 222 и след.

[21] Ср. о тимбира: C. Nimuendju. The eastern Timbira. «University of California publications in American archeology and ethnology», vol. 41, 1946. — На основании более ранних работ того же автора было отмечено по отношению к канелла уже Золотаревым (указ. соч., стр. 171). Ср. C. Lévi-Strauss. Les organisations.., стр. 115.

[22] J. Haekkel. Zweiklassensystem. Männerhaus und Totemismus in Südamerika. «Zeitschrift für Ethnologie», Bd. LXXI, 1939, стр. 434—437. — Более сложные соотношения между «красными» и «черными» семьями внутри кланов бореро (в их соотношении с верхними, средними и нижними) установлены в работах Леви-Стросса (см.: C. Lévi-Strauss. Les organisations dualistes existent-elles?, стр. 107—113, с литературой вопроса; Он же. On dual organization in Soutn America. «America Indigena», t. IV. Mexico, 1944, № 1).

[23] A. Krusu. Munduru cu Moieties. «Primitive Man», VII, 1934, № 4, стр. 51—57.

[24] H. Luttig. The religions system and social organization of the Herero. Utrecht, 1934, стр. 40—47.

богом и Белобогом особенно интересны данные о красном и черном богах у ряда африканских племен. Однако отношения между этими богами в африканских религиях могут быть обратными по сравнению с тем, что реконструировано для славян (и иранцев). У масаев черный бог, обитающий на небесах и связанный с западом, помогает людям (т. е. приносит долю), тогда как красный бог, обитающий в земле и связанный с востоком, приносит людям зло (недолю)[25]. Таким образом, связь противопоставлений черный — красный и запад — восток, мотивированная явлениями природы, остается здесь такой же, как и в других случаях, рассмотренных выше, тогда как связь этих двух противопоставлений с оппозициями небо — земля и доля — недоля обратна тем соотношениям, которые реконструируются для славян (и многих других племен и народов Евразии). Связь цветового противопоставления с небом по-иному обнаруживается в фольклоре кпелле, где рассказывается о двух близнецах, один из которых рождается, когда у неба красный цвет, другой — когда у неба черный цвет[26] (ср. легенду сомали о двух женщинах — прародительницах племени — черной и красной[27]); близкое к этому представление о двух небесах — Красном небе, на котором живет доброе божество Тсуи-Гоаб (отождествляемое с месяцем), и Черном небе, на котором живет злое существо Гаунаб, засвидетельствовано у готтентотов[28]. В этом последнем случае противопоставление красный — черный соотносится с оценочным противопоставлением добрый (полезный для человечества) — злой (вредный для коллектива) так же, как в сходных евразийских системах (в отличие от приведенного выше представления в религии масаев). Противопоставление черный — светлый в Африке связано с фратриальными различиями у туркано, красный — белый — у овамбо.

Из этнографических данных, относящихся к роли цветовых противопоставлений у народов Евразии, особый интерес представляет предание о бурятских облавных охотах зэгэтэ-аба, ко-

---

[25] Ср.: Там же, стр. 57; H. Fokken. Gottesanschauungen und religiöse Überlieferungen der Masai. «Archiv für Anthropologie», Bd. 43, 1916, стр. 240—241.

[26] D. Westermann. Die Kpelle, ein Negerstamm in Liberia. Göttingen—Leipzig, 1921, стр. 362.

[27] A. Werner. African Mythology. «The Mythology of all races», VII. Boston, 1925, стр. 226. — В связи с интерпретацией этих и других африканских материалов как следов близнечного мифа (см.: А. М. Золотарев. Указ. соч., стр. 210) следует отметить обряд почитания близнецов у бамилеке (Центральный Камерун), при котором ладони им красят красной краской, служащей также и для отпугивания хищных птиц (устное сообщение студента Университета им. Лумумбы А. Зумафо).

[28] J. Schapera. The Khoisan peoples of South Africa. London, 1930, стр. 577.

торое «с несомненностью указывает на происхождение левого и правого крыла зэгэтэ-аба соответственно от черных и белых тэнгриев. Говоря иначе, оно позволяет приписать правому крылу запад и белый цвет, левому крылу — восток и черный цвет» [29]. Здесь противопоставление черный — белый соотнесено с противопоставлениями левый — правый, восток — запад. Как замечает Золотарев, «деление на фратрии наложило глубокий отпечаток на все мировоззрение бурят и повело к разделению всех богов на западных, белых, добрых, и восточных, черных, злых. В этой классификации получил отражение свойственный первобытному дуалистическому мировоззрению символизм цветов. . .» [30]. Роль членов противопоставления восток — запад здесь обратна по сравнению с той, которая реконструируется для славян. Соотношения, сходные с теми, которые реконструируются для бурят, имеют место и в алтайских представлениях об Эрлике, представляющем собою злое, темное начало и связываемом с черным цветом [31] (ср. эвфемистическое прозвание Эрлика *кара нама* 'что-то черное'), землей (дорогой шамана вниз во время камлания) и востоком, в отличие от Ульгеня, который соотносится с белым цветом, небом (дорогой шамана вверх во время камлания) и западом. Для типологического сопоставления с описанными выше славянскими ритуалами особенно важно то, что в жертву Эрлику приносится скот темной масти [32] (при этом жертвенное животное поворачивают головой к востоку). Типологически сходен миф и ритуал у хантов, где доброму божеству Нуми-Торуму, обитающему на небе, противопоставлен враждебный людям Куль, обитающий под землей; первому приносятся в жертву белые животные и белые платки, второму — черные животные [33]. Противопоставление жертвенных животных по цвету в связи с целым рядом других противопоставлений вообще чрезвычайно широко распространено у сибирских народов. Характерно в этом отношении описание жертвоприношения у мезенских

[29] А. М. Золотарев. Указ. соч., стр. 234 (разрядка наша.— *В. И.*, *В. Т.*), ср. там же, стр. 235, а также на стр. 236 о роли рыжего коня и красной коровы в связи с восточными тэнгриями.

[30] Там же, стр. 238.

[31] Ср. у марийцев различение светлого и темного места, куда идут соответственно добрый и злой человек. См.: U. Harva. Die Religion der Tscheremissen. — FFC, 61, 1926.

[32] Г. Н. Потанин. Инородцы Алтая. «Живописная Россия», XI. СПб., 1884, стр. 257; А. В. Анохин. Материалы по шаманству у алтайцев. Л., 1925, стр. 1—18.

[33] K. F. Karjalainen. Die Religion der Jugra-Völker, Bd. I. Helsinki, 1921, стр. 250—281, 339—345; A. Kannisto. Materialien zur Mythologie der Wogulen. Helsinki, 1958, стр. 124; а также Н. Л. Гондатти. Следы языческих верований у маньзов. «Труды этнографического отдела Об-ва любителей естествознания, антропологии и этнографии при Московском Ун-те», кн. 8. М., 1888, стр. 52.

ненцев высшему богу *Нуму*, прообразующему благое начало; ему жертвуют белого оленя, которого ставят на самом высоком месте головой на восток; удушая его, тадибей держит оленя за левую заднюю ногу; потом голову оленя насаживают на кол мордой на восток, туда же обращены взгляды участников жертвоприношения (злому духу приносят в жертву оленя на закате солнца, причем ставят его мордой на запад и т. д.) [34]. Примерно то же сообщается о жертвоприношениях у нганасан-тавгийцев (солнцу — белого оленя, злому началу — черного оленя) [35], у энцев [36], у эвенков (небесному богу — белое животное, мордой на восток или юг, днем; в противоположном случае — черное животное, мордой на запад, ночью)[37] и др. [38] Особенно отчетливо дихотомия цветов проводится у всех тех народов, где различается черное и белое шаманство [39]. В якутских шаманских обрядах явственно выступает соотнесение черных шаманов с темной ночью и темной мастью жертвенных животных, белых шаманов — с днем (время камлания у них отличается от времени камлания у черных шаманов) и светлой мастью жертвенных животных; вместе с тем черные шаманы связывались с нижними духами, белые — с верхними. По якутской легенде, шаманы вели происхождение от Хара-Суоруна, т. е. Черного Ворона [40], ср. выше о типологии представлений о черном вороне, рекон-

[34] См.: Архим. Вениамин. Самоеды мезенские. — «Вестник Русск. Географ. Об-ва». кн. III. СПб., 1855, стр. 120—121.

[35] См.: А. А. Попов. Тавгийцы. Материалы по этнографии авамских и ведеевских тавгийцев. М.—Л., 1936, стр. 48, 51.

[36] См.: Е. Д. Прокофьева. Материалы по религиозным представлениям энцев. — Сб. МАЭ, XIV. М.—Л., 1953, стр. 205.

[37] См.: U. Harva. Die religiösen Vorstellungen. ., стр. 568; Н. Н. Агапитов и М. Н. Хангалов. Шаманство у бурят Иркутской губ. «Изв. Вост.-Сиб. Отд. РГО», XIV. Иркутск, 1883, стр. 16; М. Н. Хангалов. Новые материалы о шаманстве у бурят. — «Записки Вост.-Сиб. Отд. РГО», II. Иркутск, 1890, стр. 141, 143; «Die Religionen Nordeurasiens und der amerikanischen Arktis von I. Paulson, Å. Hultkranz, K. Jettmar». Stuttgart, 1962, стр. 41 и др.

[38] Разумеется, что география этого явления (как и его разновидности) шире, см. один из древнейших примеров — принесение Гильгамешем перед походом на Хуваву в жертву двух козлят — белоснежного и темного (коричневого).

[39] Ср.: А. М. Золотарев. Указ. соч., стр. 238—248 и стр. 252 (с литературой вопроса); ср. еще различение белых (добрых) и черных (злых) домашних духов у селькупов (см.: K. Donner. Bland samojeder i Sibirien åren 1911—1913, 1914. Helsinki, 1918, стр. 107 и след.) или подчеркивание идеи белого и черного в именах мифологических персонажей у якутов, ср.: *Ӱрӱҥ Аjы̄ Тоjон* 'белый светлый господин' (творец мира), но: *Тӱläс-балас џiälāх Хара Суорун т̄оjон* 'живущий в сумрачном доме черный вороний господин' (см. А. А. Попов. Материалы по истории религии якутов б. Вилюйского округа. — Сб. МАЭ, XI. М.—Л., 1949, стр. 267, 269 и др).

[40] Г. В. Ксенофонтов. Легенды и рассказы о шаманах у якутов, бурят и тунгусов. Иркутск, 1928, стр. 46—47.

струируемых для славян. Полный параллелизм противопоставлений белый — черный (применительно к шаманам у бурят, якутов, алтайцев) и красный — черный (у чукчей и юкагиров) явствует из того, что у чукчей доброе и злое шаманство изображаются соответственно черной и красной одеждой, а у юкагиров — черной и красной половинами шаманской магической доски [41]. В работах по сибирскому шаманизму достаточно полно выявлена связь противопоставления красный — черный с противопоставлением верх — низ: на шаманских предметах, например бубне и колотушке, черным цветом символизируется подземный мир, изображаемый внизу, красным — надземный, изображаемый наверху [42]. У эвенков шаманский символ *туру* имел «небольшую перекладину, к которой прикреплялась ткань, предназначенная: верховным божествам — белая или красная, духу земли, тайги, а также духам нижнего мира — черная»[43]. Здесь снова отчетливо выявляется функциональное тождество белого и красного, выступающих в качестве противоположности черному, причем эти цветовые символы эквивалентны верху в противопоставлении низу (соответственно: небу — преисподней [44]).

Пространственное противопоставление верх — низ распространено столь же широко, как и рассмотренные выше цветовые соотношения (с которым оно иногда сочетается, ср. приведенные выше данные). В евразийском шаманистском ареале и прилегающих к нему областях (в частности, южноазиатских) это противопоставление отражается в комплексе представлений, связанных с мировым деревом [45], и изображением структуры вселенной

---

[41] В. Г. Богораз. Чукчи. II. Религия. Л., 1939, стр. 118.

[42] См.: С. В. Иванов. Материалы по изобразительному искусству народов Сибири XIX—начала XX в. М., 1954; Г. Н. Прокофьев. Церемония оживления бубна у остяко-самоедов. «Изв. ЛГУ», 1930, II, стр. 366. См.: о кетском шаманском бубне: В. В. Иванов и В. Н. Топоров. Кетская модель мира. «Уч. зап. Тартусского ун-та. Серия знаковых систем». Тарту, 1965; см. также: Е. Д. Прокофьева. Костюм селькупского шамана. — Сб. МАЭ, XI. М.—Л., 1949, стр. 343, 347 (описание колотушки и бубна шамана; семантика бубна определяется, в частности, совмещением противопоставлений черный — светлый (красный), верх — низ, правый — левый, солнце — луна, олень — медведь) и др.

[43] А. Ф. Анисимов. Религия эвенков. М.—Л., 1958, стр. 199. Ср. там же (стр. 166) об исполнении черной краской фигур в части орнамента нагрудника шамана, изображающего нижний мир.

[44] Иногда вместо нее выступает земля; ср. противопоставление голубого неба черной земле (см.: U. Harva. Die religiösen Vorstellungen. . , стр. 143). Об отождествлении черного с низом, подземным царством, нечистью см. также: A. Kannisto. Materialien. . , стр. 124 и след.

[45] См.: U. Holmberg (Harva). Der Baum des Lebens. — AASF, 16, 1922—1923; Он же; Die religiöse Vorstellungen. .; Он же. The Mythology of all races. Finno-Ugric and Siberian, vol. IV. Boston, 1927, стр. 349 и след.

на шаманских картах [46], камланием шамана (путь шамана вверх во время камлания и т. п.; ср. соотнесение противопоставлений верх — низ и юг — север применительно к камланию в таких шаманских системах, как кетская). При этом обычно выступает (как и в рассмотренных выше славянских текстах, описывающих мировое дерево) не бинарное противопоставление верх — низ, а тернарное верхний мир — средний мир — нижний мир. Для типологического сравнения с приведенными выше славянскими данными (где иногда выступает не одно дерево, а ряд деревьев, каждое из которых соответствует определенной части универсального мирового дерева) особенно показательны два варианта символики мирового дерева у эвенкийских шаманов. «По одному из них, шаман может иметь одно дерево, по другому — целых три. Однако и в том и в другом варианте эти деревья осмыслялись как мировые, космические деревья, олицетворяющие собой все три шаманских мира. По первому варианту, дерево представляется растущим через все три мира: корнями — в нижнем, подземном мире, ветвями — в среднем, вершиной — в верхнем. В этом случае с корнями шаманского мирового дерева связывается мир духов-предков; со срединой дерева — тайга, место обитания живых людей; с вершиной — солнечная сторона, место обитания инкарнирующихся душ рода, представляемых по существу как одна коллективная родовая душа. По другому варианту трактовки этой темы, у шамана может быть и три таких дерева — для каждого мира свое особое мировое дерево» [47]. Истолкование этих тернарных соотношений в эвенкийском космогоническом мифе дается с помощью бинарного противопоставления старший брат — младший брат; старший брат — хозяин Верхнего мира, младший брат — хозяин Нижнего мира и создатель Среднего, нашего, мира [48]. При описании создания Среднего мира выступает мотив птицы (у сибирских народов обычно гагары [49], ныряющей на дно за илом), который повто-

---

[46] См. В. Н. Топоров. К реконструкции некоторых мифологических представлений (на материале буддийского изобразительного искусства). «Народы Азии и Африки», 1964, № 3, особ. стр. 107 (там же литература вопроса).

[47] А. Ф. Анисимов. Указ. соч., стр. 163—164.

[48] Г. М. Василевич. Материалы по эвенкийскому (тунгусскому) фольклору. I. Л., 1936, стр. 4, 29—31. — Ср. у якутов деление на нижних и верхних шаманов в зависимости от того, кем они созданы — духами преисподней или неба (см.: Г. В. Ксенофонтов. Легенды и рассказы о шаманах у якутов, бурят и тунгусов. Иркутск, 1928, стр. 41—42). Любопытна у якутов градация самого верха: чем выше на шаманском дереве гнездо, в котором воспитывается душа шамана, тем он могущественнее (см.: Там же, стр. 10 и др.)

[49] См.: Die Religionen Nordeurasiens und der amerikanischen Arktis, стр. 313 и др. и особенно сходные представления о гагаре и ее роли в сотворении мира у угорских, самодийских, кетского, тунгусских народов.

ряется у разных народов Евразии (и Северной Америки), и отраженный в славянском фольклоре [50]. Поэтому следует принять гипотезу, по которой более древний облик того же космогонического мифа отражен в северо-восточноазиатских преданиях, где «отчетливо выступают черты примитивной дуалистической космогонии. В некоторых вариантах ее главные герои — две птицы: летающая в вышине над водой и плавающая внизу, по воде. Птицы эти описываются враждебными друг другу: верхняя, летающая, птица стремится создать нашу землю, а нижняя, ныряющая, хочет испортить это создание»[51]. Здесь противопоставление верх — низ отчетливо связывается с противопоставлением воды (отождествляемой с низом) тому, что над водой; это позволяет соотнести данный мотив с мотивом двух противопоставленных друг другу по цвету птиц, из которых одна связана с водой (лебедь [52], ср. выше о типологии мотива черный ворон — белый лебедь).

В некоторых евразийских космогонических мифах противопоставление верх — низ выступает в форме горы — долы, типологически тождественной соответствующей славянской, ср., например, марийский миф о Юлю, в жертву которому приносят белых жеребцов (см. указанные выше параллели), и Керемете, которые связываются соответственно с равнинами, пастбищами, лесами, происходящими от падения земли Юлю, и горами и скалами, происходящими от падения земли Кереметя (выудившего в образе селезня землю с морского дна)[53]; следует заметить, что с Юлю связываются добрые духи, а с Кереметем — злые (таким образом, горы в данном случае, как и в некоторых других примерах, в том числе славянских, связываются с отрицательным началом). В целом ряде случаев в евразийских мифах противопоставление верх — низ выступает при объяснении не только структуры вселенной, но и структуры коллектива, ср. предание, по которому «верхние»

---

[50] См. в особенности: А. М. Золотарев. Указ. соч., стр. 278 (ср. стр. 153, прим. 10, 156, 161, 220). Следует отметить проницательность анализа славянских данных в этом месте книги Золотарева, где показано, что одним влиянием богомильских воззрений нельзя объяснить славянских представлений, имеющих широкие евразийские параллели.

[51] Там же, стр. 258.

[52] В указанном выше эвенкийском мифе лебедь создается младшим братом. Относительно связи ворона с солнцем (и верхним миром) ср., напр.; А. Ф. Анисимов. Указ. соч., стр. 176; К. М. Рычков. Енисейские тунгусы. «Землеведение», 1922, кн. 1—2, стр. 83 и др. — О типологии мотива освобождения солнца вороном (косвенно отраженного и в славянских сказках, см. выше) ср. также: F. Boas. Race, language and culture. N. Y., 1940, стр. 403, 461; Е. М. Мелетинский. Происхождение героического эпоса. М., 1963, стр. 45—47.

[53] Г. Верещагин. Вотяки Сарапульского уезда. «Зап. Имп. русск. географ. об-ва», XIX, 1889, вып. 3, стр. 169.

(*орегд*) и «нижние» (*томенги*) кумандинцы произошли от двух братьев, поселившихся соответственно вверху и внизу [54].

Противопоставление верх — низ у народов Евразии реализуется и в целом ряде других вариантов, благодаря чему, в частности, образуются устойчивые комплексы признаков, связываемых с верхом и с низом. Не говоря о хорошо известных связях верха с небом, светом, востоком, утром, жизнью, добром, чистотой, огнем и соответственно низа с подземным царством, тьмой, западом (севером), ночью, смертью, злом, нечистотой, водой [55], представленных в огромном количестве материалов, можно отметить ряд более специфических особенностей. Среди них обращает на себя внимание связь верха с мужским началом, а низа с женским, проведенная иногда последовательно, начиная с уровня божеств (ср. противопоставление верхнего бога — мужчины нижнему божеству — женщине типа *Есь — Хоседэм* у кетов, *Нга — Дья меню'у* у энцев и т. п.); соотнесение с верхом — оленя (белого), лебедя, орла, с низом — медведя, гагары, бобра, мамонта; противопоставление верхней части одежды шамана нижней (иногда это противопоставление отражается и в других предметах шаманского обихода)[56], что соответствует различению верхней (чистой, имеющей отношение к духовному миру) части тела (голова, глаза, сердце, дыхание) и нижней (нечистой, имеющей отношение к полу и выделениям) части тела [57]; наличие в ряде традиций двух противоположных процедур путешествия (или проводов души) в верхний или в нижний мир [58], в связи с чем у эвенков с верхом можно связать план будущего (ср. обряд *омилаттен* — путешествие в верхний мир за душой для будущего ребенка), а с низом — план прошлого (ср. обряд *анан* — проводы души умершего в нижний мир)[59] и др.

---

[54] Г. Н. Потанин. Очерки северо-западной Монголии, IV. СПб., 1883, стр. 9.

[55] Довольно характерным следует считать изображение низа, подземного мира как места, где все совершается наоборот по сравнению с землей (а не верхним, небесным миром), ср. хотя бы: В. А. Аврорин, Н. И. Козьминский. Представления орочей о вселенной и путешествиях шаманов. — Сб. МАЭ, XI. М.—Л., 1949, стр. 326; А. Ф. Анисимов. Космологические представления.., стр. 16 и др.

[56] См. хотя бы: Е. Д. Прокофьева. Энецкий шаманский костюм. — Сб. МАЭ, XI, стр. 143—144 (где к указанному противопоставлению добавляется различение правой и левой половины костюма).

[57] См. превосходный анализ этого противопоставления применительно к творчеству Рабле: М. М. Бахтин. Творчество Франсуа Рабле. М., 1965.

[58] Ср., например Г. М. Василевич. Указ. соч., стр. 136—140 (тексты).

[59] См.: А. Ф. Анисимов. Космологические представления.., стр. 78 и др.

В южноазиатской области сходная с описанной роль противопоставления верх — низ может быть выявлена в характерных для Индонезии представлениях о двух богах, приуроченных соответственно к верхнему и нижнему царству — небу и земле (даяки в северо-западной части Борнео[60]), небу и подземелью (небесный бог, производящий гром, и его жена, живущая в подземном мире, у семангов джакаев[61]; здесь противопоставления верх — низ и небо — земля соотнесены с противопоставлением мужской — женский[62]), ср. миф о младшем брате — хозяине неба и старшем — хозяине подземного царства, записанный на острове Ниас[63]. Типологически весьма близкие представления о боге, живущем на небесах, и противопоставленном ему боге подземного мира, враждебном людям, известны у ряда африканских племен, в том числе у динка, которые богу подземного мира приписывают уничтожение *дороги*, связывавшей небо и землю[64] (о функциональной эквивалентности такой дороги мировому дереву ср. выше). Связь противопоставления верх — низ с социальным членением особенно отчетливо обнаруживается у кабилов, где различаются Верхняя партия и Нижняя партия, иногда называемые партиями Запада и Востока или Середины и Окраины[65] (см. ниже о южноамериканских параллелях последнему противопоставлению). Сходным образом можно реконструировать и древнее значение противопоставления *Земля* и *Гора* как социальных названий у хаджераев (республика Чад), так как согласно глубокому анализу отношений в Корбо, данному Ж. Пуйоном, соотношение Гора : Земля аналогично соотношению Поверхность (земли) : то, что находится под землей[66]; иначе говоря, в обоих случаях речь идет о противопоставлении верх — низ в двух его вариантах.

---

[60] W. Schmidt. Die Mythologie der Austronesischen Völker. «Memoirs of the American Anthropological Association», XXXIX, 1909, стр. 5.

[61] П. Шебеста. Среди карликов Малайи. Л., 1928, стр. 46.

[62] В связи с *Мокошью* у восточных славян интересен мотив научения Ниварекой женщин умению ткать, отраженный в маорийских мифах. См.: A. W. Reed. Myths and Legends of Maori-Land. London, 1950.

[63] E. Loeb. Sumatra, its history and people. Vienne, 1935, стр. 150—151. — Ср. эвенкийские параллели к участию в сотворении мира двух братьев — младшего (бог), жившего наверху, и старшего (злой дух), жившего внизу; см.: Г. М. Василевич. Указ. соч. стр. 4, 29.

[64] H. Baumann. Schöpfung und Urzeit des Menschen im Mythus der Afrikanischen Völker. Berlin, 1936.

[65] А. М. Золотарев. Указ. соч., стр. 205—206.

[66] J. Pouillon. La structure du pouvoir chez les Hadjerai (Tchad). «L'homme», septembre—décembre, 1964, стр. 48.

Особенно широко противопоставление верх — низ в качестве одного из наиболее распространенных символов фратриальных различий представлено в обеих Америках [67]. О древности этого противопоставления свидетельствуют данные многочисленных старых испанских источников о делении города Куско и других городов империи инков на два квартала — Верхний и Нижний, которые соответствовали двум фратриям. Сведения старых испанских авторов позволяют установить связь противопоставления верх — низ с противопоставлениями правый — левый, север — юг [68] (обратная роль севера здесь может быть связана с тем, что речь идет о Южном полушарии, где отношения в паре север — юг должны быть обратными по сравнению с тем, что устанавливается для Северного полушария). По сведениям Гарсиласо де ла Вега, деление на две фратрии связывалось не только с различиями верхнего и нижнего, правого и левого, но и с противопоставлениями старшего и младшего, мужского и женского начал [69]. Таким образом, на материале, относящемся к империи инков, можно установить целую сеть противопоставлений, связывающую их воедино (см. выше об аналогичных данных, относящихся к современным индейским южноамериканским племенам). Связь инков с Солнцем и упоминания верхнего неба и нижнего моря в гимнах Виракоче [70], а также предание о белом цвете его кожи и одежды [71] позволяют думать, что эта сеть противопоставлений включала едва ли не все те, которые реконструированы выше на славянском материале. Данные древних источников, относящиеся к империи инков, согласуются с современными этнографическими наблюдениями над племенами индейцев Южной Америки, которые часто делятся на фратрии Верха и Низа, ср. материалы о племени паликур [72] и в особенности подробно изученную в последнее время структуру поселений бороро, противопоставляющих верхнюю и нижнюю половину, которая соотносится с делением селения по сторонам света и с делением на центральную и периферийную части селе-

---

[67] См. сводные данные в таблице у *Золотарева* (указ. соч., стр. 199—200); ср. также: C. Lévi-Strauss. La pensée.., стр. 186.

[68] R. Olson. Clan and moiety in Native America. «University of California publications in archeology and ethnology», XXXIII, 1933, № 4.

[69] А. М. Золотарев. Указ. соч., стр. 194—198. Ср.: R. Karstien. Das altperuanische Inka-Reich und seine Kultur. Leipzig, 1949.

[70] C. Markham. The Incas of Peru. London, 1910, стр. 97 и след.

[71] W. Krickeberg. Märchen der Azteken, und Inkaperuaner, Maya und Muisca. Jena, 1928, стр. 277; — но см. там же (стр. 388) о вероятном христианском влиянии на описание внешности Виракочи (ср. типологически сходную роль белого цвета в центральноамериканских представлениях).

[72] P. Kirchhoff. Die Verwandtschaftsorganisation der Urwaldstämme Südamerikas. «Zeitschrift für Ethnologie», LXIII, 1931, стр. 147—148.

ния [73]. Благодаря этим многочисленным работам выявлена тернарная организация (верх — середина — низ) у бороро, типологически сходная с указанными выше тернарными шаманистскими структурами. Сходная структура установлена и по отношению к некоторым североамериканским индейским племенам, в частности, виннебаго, делившихся на фратрию *wangeregi* '(люди) Верха' и *manegi* '(люди) Земли'[74]; структурный анализ данных, относящихся к этому делению у виннебаго, позволяет реконструировать тернарное противопоставление небо — земля — вода [75], которое, однако, можно было бы свести к двум бинарным: небо — земля и земля — вода. Для типологического сопоставления со славянским материалом особенно важно то, что у североамериканских индейских племен, делившихся на фратрии Неба и Земли (Верха и Низа), существовало два вида захоронений; людей фратрии Неба хоронили на помосте (вверху), людей фратрии Земли в земле (внизу): в качестве более отдаленной параллели можно указать на два селения мертвых у бороро, расположенные соответственно на востоке и западе [76]. Космогоническое отражение тех же представлений можно обнаружить в мифе зуньи, где создание нижнего мира относится ко времени, когда мать Земля отделилась от отца Неба [77] (ср. многочисленные славянские и другие индоевропейские типологические параллели); в том же мифе в связи с Солнцем и Востоком выступают близнецы, символизирующие два других противопоставления: левый — правый, соотнесенное со старший — младший; с этими близнецами связывается деление на людей Зимы и Лета с двумя разными тотемами — птицами (ворона и макао). Таким образом, в этом космогоническом мифе участвует целый набор рассматриваемых противопоставлений. Примером другого североамериканского космогонического мифа, связанного с противопоставлением

---

[73] См. литературу, указанную выше, прим. 22, а также: P. A. Colbacchini, P. C. Albisetti. Os Bororos orientais. São Paolo, 1942; P. C. Albisetti. Contribuçoēs missionarias. «Public. de Souedade brasileira de Anthropologia e Ethnologia». Rio-de-Janeiro, 1948; C. Lévi-Strauss. Les structures sociales dans le Brésil central et oriental. «Selected papers of the XXIX Congress of Americanists», vol. 3. Chicago, 1952.

[74] P. Radin. The Winnebago tribe. «37-th Annual Report, Bureau of American Ethnology». Washington, 1923; P. Radin. The culture of the Winnebago: as described by themselves. «Special publications of Bollingen Foundation», № 1, 1949.

[75] C. Lévi-Strauss. Les organisations dualistes existent-elles?, стр. 120—121.

[76] Ср.: Там же, стр. 109; C. Lévi-Strauss. Tristes tropiques, стр. 210. — Сходство с североамериканскими соотношениями здесь не указано.

[77] F. H. Cushing. Outlines of Zuni creation myths. «Annual reports of the Bureau of the American Ethnology», vol. 13, 1896, стр. 379 и след.

верх — низ, является миф хока, по которому Лиса, обитавшая вместе с Койотом на небе, просверлила дыру и спустилась в нижний мир [78]. Противопоставление верх — низ применительно к течению реки выступает в широко известном ирокезско-гуронском мифе [79], по которому Тавискарон выбирает одно течение (вниз) вместо двух (нечет — чет), предложенных Иоскегой, после чего Тавискарон убегает в подземный мир. Космогонические мифы, сходные с американскими, записаны в Океании, ср. миф о прародителях *Папа-'уна* (Верхний пласт) и *Папа-'а'о* (Нижний пласт)[80]. В Австралии у аранта люди фратрии Земли разбивают лагерь на возвышенности (в скалах), люди фратрии Воды — на равнине[81]; одновременно их лагерь ориентирован по отношению к югу — северу (юг связывается со злом; ср. сказанное выше об изменении соотношений в пределах этого противопоставления у народов, живущих в Южном полушарии). С евразийскими представлениями о трехчастном мировом дереве можно сравнить австралийские ритуалы, по которым люди разных фратрий располагаются в тени разных частей дерева (откуда известное деление на «тени»), причем особо выделяются основание и вершина дерева [82].

Очень богатый типологический материал собран в этнографических описаниях для противопоставления левый — правый (ср., в частности, приведенные выше данные, относящиеся к Новой Гвинее, империи инков, мифологии зуньи, бурятской облавной охоте и др.). В Океании (в особенности, в Меланезии) левый — правый не только выступают в качестве названий разных фратрий, но и определяют поверья о различии между их членами (люди одной фратрии начинают идти с левой ноги, другой фратрии — с правой)[83]. Различение фратрий по признаку правый — левый сказывается и в структуре поселений [84] (ср. приведенные выше данные об Америке, где сходную роль

---

[78] W. Schmidt. Ursprung der Gottesidee, Bd. II. Münster, 1929, стр. 173—200. — Ср. типологически сходные мифы в евразийском ареале, например кетский рассказ о Хоседэм, обитавшей некогда на небе с Есем, но потом спустившейся вниз (после гибели их сына).

[79] Важнейшую литературу о нем см.: А. М. Золотарев. Указ. соч., стр. 161. — Близкую типологическую параллель той части мифа, где речь идет о сотворении порогов и превращении крови убегающего Тавискарона в кремни, представляет кетский миф, по которому енисейские пороги образовались от крови Хоседэм, убегавшей вниз по Енисею.

[80] Те Ранги Хироа. Указ. соч., стр. 122.

[81] B. Spencer, F. Gillen. Указ. соч., стр. 96.

[82] А. М. Золотарев. Указ. соч., стр. 69 (очевидная аналогия с шаманским мировым деревом здесь не указана).

[83] W. Rivers. The history of Melanesian society, vol. II. London, 1914, стр. 505.

[84] G. Bateson. Special structure of the Jatmul people of the Sepik river. «Oceania», II. Sydney, 1932, стр. 256.

играют противопоставления по сторонам света и противопоставление верх — низ). Параллелизм противопоставлений верх — низ и левый — правый обнаруживается в разных вариантах полинезийского мифа о Ратеа, согласно одному из которых у него различались верхний глаз (солнце) и нижний (луна), тогда как по другому варианту левый глаз у него был рыбьим и левую руку заменял плавник (тогда как правый глаз и правая рука были человеческими)[85]. Связь противопоставления левый — правый с противопоставлением небо — земля свидетельствуется североамериканским этнографическим материалом: у омаха, делившихся на фратрии Неба и Земли (см. выше о структуре племени виннебаго), женщины первой оставляли в качестве знака собственности отпечаток левой ноги, женщины фратрии Земли — отпечаток правой ноги[86]. Соотнесение со сторонами света в явственной форме обнаруживается у осэджей, где Мирная фратрия именуется Левой или Северной, Военная — Правой или Южной[87]. Из данных, относящихся к Африке, следует особенно выделить уже упоминавшуюся выше (в связи со славянским материалом) систему противопоставлений у йоруба, где символика цветов, дней (пятичленной) недели и детали ритуала соотнесены с основным противопоставлением «правого» и «левого»[88]. Соотнесение противопоставлений правый — левый, старший — младший, высший — низший на евразийском материале особенно отчетливо выявляется благодаря сведениям, относящимся к огузским племенам и известным из «Истории монголов» Рашид-эд-Дина[89], ср. данные о делении киргизов на правую и левую руку. У ульчей и гиляков во время медвежьего праздника с левой стороной дома соотносилась партия Тайги (*Дуэнтэни*), с правой — партия Воды (*Тэмуни*)[90], т. е. противопоставление правый — левый связывалось с противопоставлением вода — лес.

Противопоставление правый — левый в связи с некоторыми другими противопоставлениями актуально для ряда традиций северной Сибири. Выше уже говорилось о различении между правой и левой частью шаманского костюма и некоторых других атрибутов шамана, причем это различение

[85] А. М. Золотарев. Указ. соч., стр. 128.
[86] Там же, стр. 142.
[87] Там же, стр. 150, 199; C. Lévi-Strauss. La pensée.., стр. 93, 189.
[88] L. Frobenius. Und Afrika sprach. Berlin, 1913, стр. 198 и 280 и след.
[89] А. Н. Максимов. К вопросу о тотемизме у народов Сибири. «Уч. зап. Ин-та истории РАНИОН», VII, 1926, стр. 9.
[90] А. М. Золотарев. Указ. соч., стр. 251—252 (см. там же сведения о двух огнях — Огне тайги и Огне леса, что важно для типологического сопоставления с данными о двух видах огня у славян); А. М. Золотарев. Родовой строй и религия ульчей. Хабаровск, 1939, стр. 117—118.

обладает устойчивой семантикой, ср. у энцев название правого шаманского сапога *кайа фе* 'сапог солнца' и левого — *варучи фе* (*барочи фе*) 'сапог лесного духа-урода'; то же противопоставление действительно и для других частей костюма; таким образом, весь костюм шамана делится на светлый, 'солнечный' и темный *барочи* 'урод'[91]. В изобразительном искусстве ряда сибирских народов (селькупы, кеты, эвенки и др.) правая сторона рисунка обычно бывает красной (иногда на ней, помимо солнца, изображаются олени — числом семь, как у селькупов), а левая сторона — черной (или нераскрашенной, причем на ней, кроме месяца, могут быть изображены семь черных медведей[92]). Ср. характерное для некоторых русских заговоров сочетание медведя, месяца (и мертвеца)[92а].

Пространственное противопоставление восток — запад, кроме многочисленных данных, уже приведенных выше, может быть проиллюстрировано еще следующими примерами. Уже указанное выше расположение селений мертвых на западе и на востоке у бороро согласуется с мифологическими представлениями, по которым души умерших одной фратрии отправлялись на восток, души умерших другой фратрии — на запад[93]. На западе, по преданиям бороро, обитает герой Сильной фратрии *Пакорор*, на востоке — герой Слабой фратрии *Итубори*[94]. Мифологическое объяснение различия между фратрией Запада, люди которой прошли на запад за одной из мифологических сестер, и фратрией Востока, люди которой пошли на восток за другой сестрой, в Северной Аме-

---

[91] См.: Е. Д. Прокофьева. Энецкий шаманский костюм, стр. 142—143. — Подобное противопоставление отмечено и в структуре костюма селькупских шаманов, хотя в нем ведущим следует считать противопоставление верха и низа (ср. в селькупском наличие двух слов для обозначения половины — продольной и поперечной).

[92] См.: Е. Д. Прокофьева. Костюм селькупского шамана, стр. 347; В. И. Анучин. Очерк шаманства у енисейских остяков. — Сб. МАЭ, т. II. СПб., 1914; С. В. Иванов. Указ. соч. и др.

[92а] Обращение к левому вообще весьма характерно для черной магии и отмечено даже в некоторых полуофициальных христианских службах (см.: P. Sebillot. Le paganisme contemporain chez les peuples celto-latins. Paris, 1908, стр. 150 и след.), где рассказывается о процедуре, которая должна привести к смерти человека (месса происходит ночью, поют ее с конца, чертят крест на земле левой ногой, берут воду из колодца, в который брошено тело ребенка, умершего некрещенным, и т. п.)

[93] Ср.: Г. Дамм. Указ. соч., стр. 110. — Жители западного побережья Тасмании считали, что смерть приходит с запада с заходом солнца (умерший днем считался живым). Ср. также эпизод из мифа маорийцев о Мауи, где рассказывается о том, как его бабка (тип Бабы-Яги) учуяла человеческий запах, повернувшись к западу (сама она находилась в подземном мире). См.: A. W. Reed. Указ. соч.

[94] J. Haeckel. Zweiklassensystem, стр. 436—437.

рике дается в мифологии акома[95]. Деление на западную и восточную фратрии засвидетельствовано у ваппо[96] и некоторых североамериканских индейских племен. Видимо, сходным образом можно интерпретировать и сообщение о том, что смежные группы австралийских племен называют друг друга соответственно 'где заходит солнце' (*мирвайчи*) и 'где восходит солнце' (*ворнба*)[97]. Отражение противопоставления восток — запад в структуре поселений свидетельствуется данными, относящимися к папуасам на Новой Гвинее[98] и к полинезийской колонии в Меланезии (на атолле Онтонг-Ява). Для туземцев Берега Слоновой Кости восток символизирует возрождение, надежду, процветание, жизнь, порядок, а запад — несчастие, голод, болезнь, смерть, беспорядок[98a].

Пространственное противопоставление север — юг в дополнение к уже приведенным данным может быть проиллюстрировано еще следующими типологическими сопоставлениями. У австралийского племени варрамунга между северной и южной частями племенной территории распределены путешествия тотемических предков[99] (ср. выше о востоке — западе в мифологии американских индейцев). У североамериканского племени тева структура поселения, делящегося на северную и южную части, соотносится с делением на фратрии «людей Лета» и «людей Зимы»[100]. Соотнесение различий между Белой и Красной фратриями с севером и югом засвидетельствовано у чоктавов[101]. Мифологическое соотнесение севера—юга с противопоставлением младший — старший свидетельствуется легендой племени бата (Северная Нигерия)[102]. У ненцев противопоставление север — юг отчетливо соотносится с противопоставлением женский — мужской в распределении идолов на острове Вайгач, описанном Вениамином (указ. соч., стр. 123): на южном конце острова стоял идол *Весако* 'старик', на северном — идол *Хадако* 'бабушка'.

Связь возрастного противопоставления старший — младший с другими оппозициями, кроме уже приведенных

---

[95] L. White. The Acoma Indians. «Annual reports of the Bureau of American Ethnology», vol. 47, 1932, стр. 142.

[96] H. Driver. Wappo ethnography. «University of California publications in archaelogy and ethnology», vol. XXXVI, 1936, стр. 215.

[97] У. Чеслинг. Среди кочевников Австралии. М., 1961, стр. 85.

[98] P. Wirz. Beiträge zur Ethnographie des Paoua-Goldes, Britisch Neuguinea. Leipzig, 1934, стр. 13.

[98a] См.: G. Niangoran-Bouah. La division du temps et la calendrier rituel des peuples lagunaires de Côte d'Ivoire. Paris, 1964, стр. 47.

[99] B. Spencer, F. Gillen. Указ. соч., стр. 28—29.

[100] E. Parsons. Указ. соч., стр. 89.

[101] А. М. Золотарев. Родовой строй и первобытная мифология, стр. 144, ср. стр. 149 (о пауни, где «Зимняя фратрия ассоциируется с северной стороной, Летняя — с южной»); ср.: C. Lévi-Strauss. La pensée.., стр. 185.

[102] C. Meek. A Sudanese Kingdom. London, 1931, стр. 1—2.

примеров, может быть проиллюстрирована еще такими, как противопоставление младшего брата старшему, добывшему огонь, у順 варрамунга [103], тробриандский миф, противопоставляющий старшую сестру, родившую солнце, месяц, огонь и питавшуюся вареной пищей, младшей, питавшейся сырой пищей и не имевшей огня [104], возведение солнца к старшему брату, месяца — к младшему у кутенай [105], и, наоборот, у енисейских эвенков [106]; легенды каритов, где старший из братьев валит дерево, соединявшее небо с землей [107] (ср. выше о сходном мотиве уничтожения дороги применительно к существу, связанному с нижним миром), ср. также различие старшей и младшей фратрий в Ассаме, согласующееся с другими данными о бинарной классификации [108].

Из противопоставлений, связанных с временными циклами, в обеих Америках широко представлена оппозиция двух сезонов, типологически сходная с той, которая реконструирована для праславянского. Кроме уже отмеченного выше для Южной Америки противопоставления дождливого сезона и сухого сезона, входящих в более разветвленную сеть противопоставлений, здесь следует упомянуть также о различении в Северной Америке фратрий Осени — Зимы и фратрий Зимы — Лета у айова (см. выше о двух временах года у славян), соотнесение фратрии *Индейки* с зимним временем и фратрии *Тыквы* с летним временем у кива, деление на фратрии «людей Лета» и «людей Зимы» у тева [109] (ср. выше о соотнесении с севером — югом у них же), аналогичное членение (отраженное и в последовательности совершения ритуалов) у пауни [110], соотнесение Иоскега с летом, Тавискарона — с зимой

[103] B. Spencer, F. Gillen. Указ. соч., стр. 620.

[104] J. Frazer. Myths of the origin of Fire. London, 1930, стр. 49.

[105] F. Boas. Kutenai tales. «Bulletin of the Bureau of American Ethnology», 59, 1918, стр. 67—69, 281—286.

[106] См.: К. М. Рычков. Указ. соч., стр. 82.

[107] А. М. Золотарев. Родовой строй и первобытная мифология, стр. 177; ср. на стр. 184 о роли младшего брата как более дельного в американских мифах и об отрицательной роли старшего брата в амурских легендах (стр. 262). Ср. также типичное противопоставление младшего брата, живущего на верхней земле и сотворившего людей, старшему брату, живущему на нижней земле и творящему зло (в частности, он породил насекомых) в эвенкийской сказке «Два брата» («*Dūr nəkunəhəl*») (см.: Г. М. Василевич. Указ. соч., стр. 31). Характерно, что сказочные персонажи типа *Иванушки-дурачка* или *мальчика-с-пальчика* обычно оказываются младшими братьями.

[108] А. М. Золотарев, стр. 214—215. Из новейшей литературы о дуальной организации в Юго-Восточной Азии ср.: N. Manning. Southeast Asian Society; Dual or Multiple. «Journal of Asiatic Studies», vol. XXIII, 1964, № 3.

[109] H. Parsons. Указ. соч., стр. 89.

[110] См. сводные данные: А. М. Золотарев. Родовой строй и первобытная мифология, стр. 149, ср. там же, стр. 141, 144, 162, 165, 199.

в ирокезско-гуронском мифе, соотнесение людей Зимы и людей Лета с мифологическими близнецами у зуньи (ср. выше) и т. п.

Другие противопоставления, связанные с природными и космическими явлениями, явно играют подчиненную роль по сравнению с теми основными универсальными оппозициями, которые описаны выше. Как явствует из приведенного выше материала, противопоставление небо — земля выступает чаще всего в качестве аллооппозиции по отношению к противопоставлению верх — низ, ср. характерное их соединение в указанных выше названиях фратрий у виннебаго. У омаха фратрия Неба соотнесена с мужским началом и солнцем, фратрия Земли — с женским началом и луной[111], что согласуется с другими указанными выше типологическими параллелями формуле: небо — отец, мать — земля[112].

Различие земли — воды, образующее иногда тернарное противопоставление с небом (ср. выше о виннебаго), отражено в таких упомянутых выше фратриальных различиях, как люди Земли и Воды у аранта (ср. характерное для австралийской мифологии соотнесение воды с женщинами[113], предполагающее связь противопоставлений земля — вода, мужской — женский), ср. фратрии под названиями «сторона Земли» и «сторона Воды» у калифорнийского племени мивок[114] и т. п. Сходное противопоставление земли — моря (например, в записанном на Гильбертовых островах мифе о Табакоа — хозяине земли и Бакоа — хозяине моря[115]) выступает в сочетании с противопоставлением верх — низ в универсальном мифе о сотворении мира (ср. выше о специфической для Евразии форме этого мифа, содержащей отраженный и у славян мотив ныряния птицы на дно за землей). Ср. также выше о случаях, где проявляется противопоставление лес — вода[116].

Противопоставление солнце — ночь (тьма), явно или скрыто содержащееся в противопоставлении восток — за-

[111] Ср.: Там же, стр 142, 150, 199. См. о предполагаемой типологической параллели, у обских угров: Там же, стр. 226, и у тюрков: Там же, стр. 250.

[112] Ср. учение китайских философов династии Сунг о том, что Небо породило мужчин, а Земля — женщин (см.: Э. Тейлор. Первобытная культура. М., 1939, стр. 227). О небе и земле как всеобщих родителях см.: Там же, стр. 224 и след.

[113] R. Brough Smyth. The aborigines of Victoria, vol. I. London, 1878, стр. 423—427.

[114] E. Gifford. Clans and moieties in Southern California, «University of California publications in archaeology and ethnology», vol. XIV, 1918, № 2.

[115] J. Frazer. Myths of the origin of fire, стр. 88.

[116] Ср. об ительменах: А. М. Золотарев. Родовой строй и первобытная мифология, стр. 259 (с литературой).

пад (ср. выше), значительно реже выступает самостоятельно, ср., например, деление на фратрии (*веве*) 'созданные солнцем', или 'принадлежащие ночи', на Банксовых островах [117]. Точно так же противопоставление солнца — месяца (луны) вопреки идеям мифологов XIX в., в ряде случаев вторично по отношению к указанным выше противопоставлениям (типа старший — младший [118]), но весьма часто сочетается с ними, ср., например, отнесение солнца и месяца к разным фратриям у Вакельбура (Австралия) [119], соотнесение в мифах Новой Британии То Кабинана и То Корвуву с солнцем и луной (ср. выше о противопоставлении светлый — темный по отношению к этим братьям), такое же соотнесение в меланезийской мифологии (ср. выше о Тартали — Уле, сыновья которых противопоставлены по признаку черный — белый), соотнесение братьев Кери и Каме с солнцем и луной у бакаири [120] и т. п. Следует подчеркнуть универсальность мотива супружеских (притом неудачных) отношений солнца и луны, отмеченного в своем месте в связи со славянским материалом. Правда, в разных традициях меняется пол элементов противопоставления (хотя чаще всего солнце выступает как женское начало, нередко *Мать-солнце*, а месяц — как мужское); иногда же солнце и луна выступают как брат и сестра. Любопытно при этом, что обычное в сказках, преданиях, песнях распределение солнце — женщина, месяц — мужчина находится в известном противоречии с положительной ролью солнца и соответствующими характеристиками его (светлое, день, наверху, жизнь, доля и т. п.) и с отрицательной характеристикой месяца (связь с темным, ночью, смертью, недолей и т. д.).

Ряд противопоставлений, относящихся к структуре коллектива (таких, как мужской, — женский, свой — чужой [121]), имплицитно (а иногда и эксплицитно, ср. выше) за-

---

[117] А. М. Золотарев. Родовой строй.., стр. 111. — Эти две фратрии не противопоставлены друг другу.

[118] Ср.: Там же, стр. 183—184 (критика теории Эренрейха о южноамериканском близнечном мифе) и стр. 151, 167, 183 и др.

[119] J. Frazer. Totemism and exogamy, vol. I. London, 1910, стр. 428—431.

[120] Е. Штейнен. Среди диких народов Бразилии. М., 1931, стр. 120—125.

[121] Из типологических параллелей, относящихся к этому противопоставлению, следует особо отметить очень яркую аналогию мотиву *здесь русский дух* в карибской мифологии (см.: W. Roth. An inquiry into the animism and folk-lore of the Guiana Indiana. «Annual reports of the Bureau of American Ethnology», vol. 30, 1915, стр. 133—135). Любопытны наблюдения, согласно которым в некоторых коллективах отрицательное значение члена женский в противопоставлении мужской — женский объясняется скрещением элемента женский с элементом чужой из противопоставления свой — чужой (см.: G. Ränk. Die Hausgottheiten der Frauen und das Geschlechtstabu bei den nordeurasischen Völkern. «Ethnos», XIII,

ключается в других указанных выше противопоставлениях, которые в обществе, построенном на дуально-экзогамных началах, могут рассматриваться как план выражения по отношению к этим основным социальным противопоставлениям. Противопоставление сакральный — мирской (в ряде случаев тесно связанное с такими, как свой — чужой, сырой — вареный, невидимый — видимый) тесно соотносится с теми из рассмотренных выше пространственных противопоставлений, которые отражаются в первоначальной структуре поселений [122]. Противопоставление доля — недоля содержится во всех тех противопоставлениях, где так или иначе оценивается положительность или отрицательность членов оппозиции с точки зрения коллектива (или его части).

Недостаточная выявленность (или, скорее, непервичный характер) типологических аналогий для некоторых других указанных выше (при реконструкции праславянского) противопоставлений может объясняться в одних случаях тем, что некоторые из таких противопоставлений (как, например, жизнь — смерть [123] или правда — кривда [124]) в том виде, как они реконструируются для славян, не относятся к числу универсальных. В других же случаях, в частности, по отношению к противопоставлению чет — нечет, можно думать об отсутствии достаточного числа специальных исследований (при очень большом числе исследований о мифологической роли чисел), из-за чего распространенность данной оппозиции недостаточно выявлена. Об универсальном характере противопоставления чет — нечет позво-

---

1948, стр. 153—170). Весьма показательны существующие у некоторых племен обряды, приводящие к подчеркнутой поляризации членов противопоставления мужской — женский: удаление у мальчика так называемых «женских» элементов и у девочек — «мужских». См.: G. Niangoran-Bouah. Указ. соч. В связи с противопоставлением свой — чужой уместно напомнить о разнообразных племенных знаках (татуировка, надрезы кожи и т. д.) у ряда африканских народов, американских индейцев, полинезийцев, с помощью которых они решают проблему свой — чужой. Иной аспект эта проблема приобретает в связи с мотивом перевоплощения человека в животное или в условиях, когда актуально понятие тотема.

[122] Ср. C. Lévi-Strauss. Les organisations dualistes existent-elles?, стр. 102 (анализ данных Малиновского).

[123] К типологии этой оппозиции см. наблюдения в специальной главе кн.: C. Lévi-Strauss. Tristes tropiques, стр. 196—212. Ср. о характерном мифе Банксовых островов относительно появления смерти: R. Codrington. The Melanesians. Oxford, 1891, стр. 157—158.

[124] Кроме отмеченной выше параллели, ср. еще деление африканского племени сара на сара-лгунов и сара-праведников (А. М. Золотарев, Родовой строй . ., стр. 204). К непереносному значению противопоставления прямой — кривой богатый типологический материал для сравнений дает Австралия (где, в частности, различаются прямые и вьющиеся волосы членов фратрий и т. п.). В качестве интереснейшего примера можно привести устойчивое на протяжении огромного отрезка времени противопоставление правда — ложь в истории иранских религий (вплоть до манихейства), отличающихся чрезвычайно высокой степенью семиотичности.

ляют думать такие факты, как миф майду о происхождении кривых людей, где выступают д в е женщины (одна из них о д н о глазая), связываемые с д в у м я ударами в бок герою [125], очень широкая распространенность мотива отсутствия пальцев как признака нечистой силы (четырехпалость Хошедэм и лягушки в кетской мифологии) и мотив отрубания пальцев в фольклоре, различение «семейства четных» чисел и «семейства нечетных» в древних китайских представлениях [126] и т. п. (ср. также операции типа $n+1$, где $n=7$ весьма характерные для ряда этнографических коллективов [127]).

Здесь предпринята попытка указать лишь некоторые аналогии и сходства между структурой древней славянской системы и структурой ряда других подобных систем.

Естественно, что разыскания в этой области могли бы быть продолжены. Одной из задач может быть выяснение в деталях связей между разными противопоставлениями (определение всех аллоэлементов и их иерархии в пределах данной системы как в синхронном, так и в диахроническом планах). Другой задачей может быть выявление условий с н я т и я (нейтрализации) установленных противопоставлений и соответственно ситуаций, при которых оказывается необходимым в в е д е н и е нового противопоставления: универсальный характер многих мифов и хронологическая (с точки зрения данного коллектива) последовательность событий, изображаемых в них, служат, видимо, более или менее надежным критерием для установления относительной хронологии появления противопоставлений, само введение которых означало постепенные шаги на пути от семиотического х а о с а (ср. обычное начало мифов о сотворении мира: некогда *ничего* не было, ни *земли*, ни *неба*, ни *света*, ни *тьмы*, ни *дня*, ни *ночи*, ни *жизни*, ни *смерти* и т. п., что означает отсутствие какой-либо упорядоченности мира с помощью знаковых систем) к модели как-то о р г а н и з о в а н н о г о мира, воспринимаемого и описываемого с помощью языка определенных (хотя и очень общих) знаковых «трафаретов». Можно надеяться, что со временем удастся показать, как последовательно сменялись (или по-новому осмыслялись) ранние локально-цветовые противопоставления оппозициями элементов, все более тесно привязывае-

---

[125] S. P o w e r s. Tribes of California. «Contribution to North American Ethnology». Washington, 1877, стр. 292.

[126] См.: M. G r a n e t. La pensée chinoise. Paris, 1934, стр. 149, 241; С. М. Э й з е н ш т е й н. Неравнодушная природа. Избранные произведения, т. III. М., 1964, стр. 275—276. — Для рассматриваемой проблематики существен также анализ древнекитайского противоположения я н ь и и н ь в связи с дихотомией м у ж с к о г о — ж е н с к о г о и бинарной классификацией всех явлений (Т а м ж е, стр. 272—273).

[127] Ср., например, A. K a n n i s t o. Wogulische Volksdichtung, Bd. 1. Helsinki, 1951 (тексты № 74, 90, 91, 133 и др.); S. P a t k a n o w. Die Irtysch-Ostjaken und ihre Volkspoesie, I Teil. Sankt-Petersburg, 1897, стр. 84, 186 и др.

мых к судьбам человеческого коллектива. В этой связи небезынтересно выявление тех ситуаций в жизни этого коллектива, когда выступает сразу предельно большое число противопоставлений (с максимальной синонимией изоморфных членов противопоставлений), существенных для данного общества (типа праздников, связанных с плодородием и с другими комплексными гарантиями благополучия).

Особой проблемой, нуждающейся в специальных исследованиях, является также вопрос о том, в какой мере эти оппозиции древних семиотических систем сохраняются (в качестве архетипов, наследуемых или формируемых с помощью языка примитивных схем [128] и т. п.) для более поздних эпох (ср. хотя бы такие разнородные примеры, как сохранение тех же основных цветов в «Трех цветах времени» Стендаля, сохранение оппозиций цветов и левой—правой стороны, наличие нечетности как признак чего-то враждебного в литературе вплоть до женских персонажей Кафки и т. п., не говоря уже о широкой области примет, символов, бессознательного). Вместе с тем возникает проблема исследования связи выявляемых семиотических противопоставлений [129] с общеязыковыми.

Понятно, что типологические параллели к приведенным в этой книге славянским фактам легко могут быть найдены и в пределах плана в ы р а ж е н и я (имеются в виду как отдельные элементы, возникающие при наложении ряда противопоставлений, — персонажи, вещи, процедуры типа обрядов, так и мотивы и сюжеты, в которых эти элементы участвуют), но об этом здесь говориться не будет.

---

[128] Ср. идеи Леннеберга: E. H. L e n n e b e r g. The relationship of language to the formation of concepts. «Synthese», 1962, vol. 14, № 2—3, стр. 103—109.

[129] Целый ряд весьма важных наблюдений, касающихся типологии подобных противопоставлений, см. в кн.: C. L é v i-S t r a u s s. La pensée sauvage, особенно, стр. 187 (о роли таких «абстрактных классификаторов» наряду с более конкретными тотемистическими), стр. 225 и 228 (структура противопоставлений), стр. 78—81, 88, 187, 226, 305 (цветовые противопоставления, члены которых по-разному отмечены в разных коллективах), стр. 189 и след. (проблема ч е т а и н е́ ч е т а), стр. 88 (понятие «своя смерть» на австралийском материале), стр. 44 и 264 (противопоставление ж и в о й — м е р т в ы й), стр. 64 и след., 70, 123 и 151 (противопоставление м у ж с к о й — ж е н с к и й и связанные с ним оппозиции), стр. 54 и 77—79 (классификация по «элементам» — стихиям у американских индейцев), стр. 183 и 188—189 (связь цветовой классификации с классификацией по сторонам света), стр. 190—191 (связь противопоставления м у ж с к о й — ж е н с к и й с оппозицией п р а в ы й — л е в ы й, ср. приведенные выше новогвинейские параллели реконструируемым праславянским фактам). Список противопоставлений (в связи с характеристикой дуальной организации) см. еще: C. L é v i-S t r a u s s. Les structures élémentaires de la parenté. Paris, 1949, стр. 86.

ЧАСТЬ ТРЕТЬЯ

НЕКОТОРЫЕ ФРАГМЕНТЫ РЕКОНСТРУИРУЕМЫХ СЛАВЯНСКИХ ТЕКСТОВ

Глава I

СИСТЕМА ЗАПИСИ

Предлагаемые ниже примеры записи славянских текстов, основанные на материале, приведенном в предшествующей части работы, даются в форме, принципы и обоснование которой были изложены в работе, предваряющей настоящее исследование[1]. Поэтому здесь для краткости сообщается лишь тот набор символов, который практически использован в настоящем исследовании. В связи с общей ориентацией настоящей работы основное внимание уделено записи единиц высших уровней.

ЗАПИСЬ ТЕКСТА НА ФОНОЛОГИЧЕСКОМ УРОВНЕ

Из двух предложенных ранее типов символов для записи текста на фонологическом уровне использованы только символы второго рода, обозначающие некоторые комплексы различительных фонологических признаков (обозначаемых символами первого рода): *a*, *ě*, *o*, *e*, *u*, *i*, *y*, *ь*, *ъ*, *p*, *b*, *t*, *d*, *k*, *g*, *s*, *z*, *š*, *ž*, *č*, *c*, *t͡j*, *d͡j*[2], *l*, *l'*, *n*, *n'* (*n͡j*), *m*, *m'*, *r*, *r'* (*r͡j*), *N*[3]; надстрочный знак используется для обозначения дифтонгов с плавными типа *o͡r*, *o͡l*[4]; слоговость сонанта обозначается посредством *r̥*,

---

[1] Вяч. Вс. Иванов, В. Н. Топоров. К реконструкции праславянского текста. «V Международный съезд славистов. Славянское языкознание. Доклады советской делегации». М., 1963, стр. 88—158 (в дальнейших ссылках сокращенно: «К реконструкции. . .») См. также «Предисловие» к данной работе.

[2] Относительно интерпретации двух последних символов ср.: Н. Дурново. Мысли и предположения относительно происхождения старославянского языка и славянских алфавитов, «Bysantinoslavica», t. 1, № 1, 1929; N. S. Trubetzkoy. Die altkirchenslavische Vertretung der urslav. **tj*, **dj*. — ZfslPh, XIII, 1936, стр. 88—97; В. Н. Топоров. Некоторые соображения относительно изучения праславянского языка. «Славянское языкознание». М., 1959, стр. 8.

[3] Последний символ употребляется сообразно с предложениями, данными в работе: N. S. Trubetzkoy. Altkirchenslavische Grammatik. Wien, 1954.

[4] Ср. из последних работ: V. Arumaa. Urslavische Grammatik, Bd. I. Heidelberg, 1964, стр. 140 и далее.

l. Для краткости далее нигде не используются символы первого рода, рассмотренные в предшествующей работе[5]. Тексты не акцентуированы.

ЗАПИСЬ ТЕКСТА НА МОРФОЛОГИЧЕСКОМ УРОВНЕ

Из введенных ранее символов для записи текста на морфологическом уровне здесь используются только символы: N (имя или именная группа) с подстрочными индексами, обозначающими падежи: (И — именительный, В — винительный, Рд — родительный, Д — дательный, Тв — творительный и т. п.) или класс имени (Nqn — количественное имя = числительное, N_{propr} — собственное имя) и местоимения (Pron — местоимение).

ЗАПИСЬ ТЕКСТА НА СИНТАКСИЧЕСКОМ УРОВНЕ

Из введенных ранее синтаксических символов здесь используются символы Atr. (атрибут в широком смысле, включающем любую именную атрибутивную группу) и Prp. (предлог).

ЗАПИСЬ ТЕКСТА НА УРОВНЕ ПРЕДИКАТОВ И ОТНОШЕНИЙ

Используются символы для записи отношений: R_1 (движение), R_2 (запрещение), R_3 (получение информации), R_4 (превращение), R_5 (причинение вреда), R_6 (обладание), R_7 (побуждение), R_8 (испытание), R_9 (борение), R_{10} (различение), R_{11} (появление), R_{12} (нахождение), R_{13} (уход) и предикатов: P_5 «быть многочисленным» (и т. п.). При ряде символов, обозначающих отношение, использованы символы Δ (исходная точка) и Σ (цель).

ЗАПИСЬ ТЕКСТА НА СЕМАНТИЧЕСКОМ УРОВНЕ

В отличие от предшествующей работы введен ряд дополнительных семантических признаков: а) символы для обозначения каждого из реконструированных выше основных противопоставлений, принимающих два значения (положительное, обозначаемое символом +, и отрицательное, обозначаемое символом —): O.I.1 (счастье — несчастье), O.I.2 (жизнь — смерть), O.I.3 (чет — нечет), O.II.4 (правый — левый), O.II.5 (верх — низ), O.II.6 (небо — земля), O.II.7 (юг — север), O.II.8 (запад — восток), O.II.9 (море — суша), O.III.10 (день — ночь), O.III.10a (весна — зима), O.III.11 (солнце — луна), O.III.12 (светлый — темный), O.III.12a (белый — черный), O.III.12b (красный — черный), O.III.13 (огонь — влага), O.III.13a (сухой — мокрый), O.III.13b (земля — вода), O.IV.14 (свой — чужой), O.IV.14a (близкий — далекий), O.IV.14b (дом — лес), O.IV.15 (мужской — женский), O.IV.16 (старший,

---

[5] См. примеры записи текстов с помощью символов первого рода: «К реконструкции. . .», стр. 121, 133, 143.

младший), O.IV.16a (главный — неглавный), O.IV.16b (предок — потомок), O.17 (сакральный — мирской); смысл каждого противопоставления, его членов и его вариантов описан в предшествующей части настоящей монографии; b) символы для обозначения уровней системы RS: I-RS, II-RS, III-RS, IV-RS, V-RS (с подклассами V-RSa, V-RSb, V-RSc, V-RSd, V-RSe), VI-RS (описание критериев, по которым различаются уровни этой системы, дано выше); c) символы для обозначения элементов разных уровней системы RS : $RS_{дер.}$ (мировое дерево), x (элемент уровня I-RS), y (элемент уровня II-RS), z (элемент уровня IV-RS), a (элемент подкласса a уровня V-RS), b (элемент подкласса b уровня V-RS), c (элемент подкласса c уровня V-RS), d (элемент подкласса d уровня V-RS); с дальнейшей спецификацией: d_1 — птицы, d_2 — пчелы, d_3 — существа хтонической природы и т. п.), e (волшебное средство — элемент подкласса e уровня V-RS), f (элемент уровня VI-RS); d) обозначения различных сфер: воен. сф. (военная сфера), хоз. сф. (хозяйственная сфера), прир. сф. (природная сфера), буд. сф. (сфера предсказания и гадания), юрид. сф. (юридическая сфера); e) символы для обозначения времени[6]: t_m (мифологическое время), t_{m_0} (нулевое мифологическое время = точка отсчета в мифологическом времени), t_n (время рассказчика) и т. п.

ЛОГИЧЕСКИЕ СИМВОЛЫ

Использованы следующие логические символы: $\neg$ (запрет), & (следование), $\vee$ (выбор), $\exists$ (существование), $\in$ (вхождение во множество)[7], M $\{x_1, x_2 \ldots x_n\}$ (множество элементов x_1, $x_2 \ldots x_n$) с подстрочными и надстрочными индексами, указывающими на размерность множества, и следующие quasi-логические символы: $\rightarrow$ (превращение = знак трансформации), $\equiv$ (тождество), $\not\equiv$ (псевдотождество), W (знак средства выполнения некоторой операции), $\leftrightarrow$ (знак соотнесенности или отображения элементов одного множества на другое). Кавычки обо-

[6] Ср. в принципе сходный подход в работах Д. С. Лихачева: Д. С. Лихачев. Время в произведениях русского фольклора. «Русская литература», 1962, № 4, стр. 32—47; Он же. Эпическое время русских былин. «Сборник в честь акад. Б. В. Грекова». М.—Л., 1952, стр. 55—63; Он же. Из наблюдений над лексикой «Слова о полку Игореве». «Изв. АН СССР», 1949, т. VIII, вып. 6, стр. 551—554.

[7] Для сокращения записи знак $\in$ употребляется и в функции атрибута (читается: «входящий во множество»), благодаря чему вводится определение, отсутствующее в логических формализованных языках. В этом отношении, как и в ряде других, предлагаемая система записи не совпадает с обычной логической и должна рассматриваться как особый метаязык, построенный для специфических целей данной работы. Более подробное описание этого метаязыка в связи с дальнейшей его формализацией предполагается дать в следующем исследовании.

значают всю семантическую информацию при данной реконструкции. Синтаксическое значение вопросительности выражается посредством оператора вопроса (обозначается ?).

ПРАВИЛА ЧТЕНИЯ ФОРМУЛ

Сильные и слабые связи в формулах указаны посредством скобок. Предикаты и отношения могут быть одноместными, двухместными и трехместными. При двухместном предикате или отношении выполняется условие $aRb = R(a, b)$; при одноместном отношении указывается один элемент, в него входящий; при трехместном отношении указывается некоторая дополнительная характеристика отношения, например, в формуле типа $R_3(a, b, c)$ на первом месте стоит источник информации, на втором — адресат, на третьем — получаемое сообщение (для краткости может быть указано только последнее: $R_3(a, b, c) = R_3(c)$. Равноправные элементы формул соединяются знаком ·, например $R_7 \cdot R_3$ (отношение каузирования и отношение получения информации). Соединение знаком · двух членов одного противопоставления используется для обозначения промежуточных величин и явлений: заря = (O.III.10—) · (O.III.10+) и т. п. Пример чтения сложной формулы [270][8]: $*R_1$[(f′ ∈ VI-R · (O.IV, 15—), Δ (O.IV, 14b+), Σ (O.IV, 14b—)] & R_{11} (z_i) & $R_7 \cdot R_4$ (O.IV, 14+) (z_i, f′) & $R_7 \cdot R_6$ (O. I, 1+) (хоз. сф.) & R_{11} [f″(O.IV, 16—) & (z_i, f′) (O.IV, 16+)] & R_1(f′ & f″), Δ (O.IV, 14b—), Σ (O.IV, 14b+) & R_3(f″, (O.IV, 14—)] читается «элемент f′, т. е. женщина, входящая в уровень VI-RS системы RS, отправляется из дома в лес, и появляется элемент z_i (медведь), и медведь делает своей женщину и приносит ей счастье в хозяйственной сфере (т. е. достаток), и появляется человек f″, для которого медведь и женщина f′ — предки (т. е. появляется их потомок), и женщина f′ и человек f″ (сын ее и медведя) отправляются из леса в дом, и становится известно, что человек f″ не свой для коллектива[9]. Знак * во всех реконструкциях следует читать как «древний славянский» (не всегда «праславянский» или «общеславянский»). Некоторые из приводимых ниже реконструкций воспроизводятся лишь на семантическом уровне (не в плане выражения), что объясняется общей направленностью данной работы, сформулированной в «Предисловии».

---

[8] В квадратных скобках здесь и далее указываются номера реконструируемых текстов и их фрагментов (при этом каждое вхождение некоторой формулы в семантическую сферу нового противопоставления отличается особым номером, т. е. номер относится не к самой формуле, а ко всему знаку, или сочетанию знаков, план выражения которой представлен формулой, а в план содержания входит указание на соответствующее противопоставление).

[9] Ср. ниже (стр. 234) примечание к реконструкции (270).

Глава II

ПРИМЕРЫ ФОРМАЛИЗОВАННОЙ ЗАПИСИ РЕКОНСТРУИРУЕМЫХ ТЕКСТОВ И ИХ ЭЛЕМЕНТОВ

0.I, 1.

*sъ-božьje «O.I, 1+» (хоз. сф.); *bogъ «O.I, 1+» [1]
*sъ-čeNstьje «O.I, 1+»; *čeNstь «O.I, 1+» [2]
*dol'a «O.I, 1+» (хоз. сф.) [10] [3]
*u-bogъ Atr. от «O.I, 1—» [4]
*ne-bogъ Atr. от «O.I, 1—» [5]
*ne-sъ-čeNstьje «O.I, 1—» [6]
*zъla čeNstь «O.I, 1—» → *zъlo-čeNstъ Atr. от «O.I, 1—» [7]
*ne-dol'a «O.I, 1—» [8]
*čeNstь & *rosti «$P_5 \cdot R_4$ (O.I, 1+)» [9]
*dol'a & *rosti «$P_5 \cdot R_4$ (O.I, 1+)» [10]
*bogъ & N_B (*sъ-čeNstьje ∨ *dol'a ∨ *sъ-rět͡ja ∨ *sъ-božьje)
& (*děliti ∨ *dati) «$R_7 \cdot R_6$ (x, O.I, 1+) при x ∈ I-RS» [11]
N_B от *sъ-rět͡ja & *děliti «$R_7 \cdot R_6$ (O.I, 1+)» [12]
*dol'a & sъ-rětiti «$R_7 \cdot R_6$ (O.I, 1+)» [11] [13]
*gore & *roditi seN «R_{11} (O.I, 1—)» [14]
N_B от *gore & *sějati «$R_7 \cdot R_6$ (O.I, 1—)» [12] [15]
N_B от *gore & *sъ-rětiti «$R_7 \cdot R_6$ (O.I, 1—)» [16]
I-RS: *Dad͡jь-bogъ «x' ∈ I-RS» (ср. [11]: *bogъ & *dati) [17]
*Stri-bogъ «x'' ∈ I-RS» (ср. [11]) [13] [18]

---

[10] В качестве особого проявления «доли» в «военной сфере», т. е. «O. I, 1+ (воен. сф.)», можно рассматривать *slava, ср. о реконструкции сочетаний типа *N_B от *slava & *sъ-děti («К реконструкции . . .», стр. 133—135).

[11] Два последних реконструированных сочетания интересны тем, что при одинаковой семантике в них используются производные от одних и тех же основ таким образом, что глаголу в одном случае соответствует имя существительное в другом случае и наоборот. Этим подтверждается возможность реконструкции таких сочетаний, как «делить долю», «встречать встречу».

[12] Ср. также мотив просеивания в связи с судом.

[13] В этом случае предполагается связь имени Дажьбога с глаголом *dati, а имени Стрибога — с глаголом *str̥'ti (ср. выше об интерпретации этих богов и их функций).

*Bělу bogъ «O.III, 12a + (x''' ∈ I-RS) → *Běl(o)bogъ [19]
*Čŗny bog «O.III, 12a — (x'''' ∈ I-RS) → *Čŗnobogъ [20]
II-RS: *Božitjь «O.IV, 16 — (y ∈ II-RS); y = O.III, 11+» [21]
III-RS: *Bogъ, cp.: [1], [17] — [21] [22]
*ČeNstь, cp.: [2] [23]
*Dol'a, cp.: [3] [24]
*Sъ-rětja, cp.: [11] [25]
*SoNdъ «(O.I, 1+) ∨ (O.I, 1—)» (юрид. сф.) [26]
V-RS: *soNd(jen)ica (буд. сф.) «O.IV, 16—» (ср. SoNdъ) [27]
VI-RS: *(Bog- & N) ∨ (N & *Bogъ) «Npropr.» [28]

O.I, 2.

*žiznь ∨ *životъ «O.I, 2+» [29]
*sъ-mŗ'tь «O.I, 2—» (& O.IV, 14+) [30]
*navь «O.I, 2—» (& O.IV, 14—) [31]
*u-mьrěti & *svojoN & *sъ-mŗ'tьjoN [14] «R_6 · (O.I, 2—) & (O.IV, 14+)» [32]
*(a- ∨ *čьto-) & *by & *tě & (*Perunъ ∨ *Čŗny bogъ ∨ . . . [15]) & *u-bilъ «R_7 · (R_7 · (x ∈ I-RS, f ∈ VI-RS, R_6 · (O.I, 2 —) & (O.IV, 14 —))», где x = $N_{И}$, f = $Pron._{В}$ · [33]
I-RS: ср. [33]
II-RS: *Živa «O.I, 2 + (y' ∈ II-RS)» [34]
*Nyja «O.I, 2 — (y'' ∈ II-RS)», ср. [31] [35]
*Morena «O.I, 2 — (y''' ∈ II-RS)» [36]
III-RS: *Sъ-mŗ'tь, ср. [30] [37]
V-RS(c): *mora «R_5 · (O.IV, 14b—) & (O.IV, 16—)» (ср. Morena) [38]
*korvja sъ-mŗ'tь, ср. [30], [36] и [38] [39]
*konska golva «(буд. сф.) O.I, 2—», ср. [30] [40]
(e): *živa voda «(O.I, 2+) · (O.III, 13—) (ε)» [41]
*mŗ'tva voda «(O.I, 2—) · (O.III, 13—) (ε)» [42]
*živa voda (i) m'ŗ'tva voda «R_4 · (f.O.I, 2—, f.O.I, 2+)» [43]
*R_{12} (O.I, 2—, ε_1) & R_{12} (ε_1, ε_2) & R_{12} (ε_2, ε_3) & . . . . R_{12} ($\varepsilon_к$, $\varepsilon_{к+1}$) «(O.I,2—) · (O.IV, 14a—)», где ε_1 = яйцо, ε_2 = утка, ε_3 = заяц и т. д. при ε = руно, ящик, дуб, остров, море и т. д. [44]
*R_7 · R_6 · (O.I, 2+) · W (ε = O.I, 2 — ∨ ε ≢ O.I, 2—) [16] [45]

---

[14] Ср.: «К реконструкции праславянского текста», стр. 143 и след.; ср. также: M. Niedermann. Litauisch Miszellen. — KZ LI, 1923, стр. 31 и след. (перепечатано в «Balto-Slavica», 1956, стр. 117 и след.); W. Schulze. Der Tod des Kambyses. — SBPAW, 1912, стр. 685 и след. (ср. также: SBPAW, 1918, стр. 331 и след); М. А. Дандамаев. Иран при первых Ахеменидах. М., 1963, стр. 160 и след.

[15] В этот ряд, видимо, могли входить и другие элементы уровня I-RS (в частности, и те, которые позднее опустились на другие уровни), ср. выше о Диве.

[16] Формула, относящаяся к пародийному ритуальному погребению, связанному с Мореной, коровьей смертью, Костромой, Кострубонькой, Купалой, Ярилой и т. д.

*R_{12} · (O.III, 11—, ?) & R_{12} (O.III, 11—, O.II, 6a—) & R_{12} (?, O.II, 6a—) & R_{12} ((f ∈ VI-RS) · (O.I, 2—), (O.II, 6a—))[17] [46]

*∃ $RS_{дер.}$ & $RS_{дер.}$ = ($RS_{дер.}$ · O.II, 6+) & ($RS_{дер.}$ · O.II, 6 — ∨ ∨ O.II, 6a+) & ($RS_{дер.}$ · O.II, 6a—); R_{12} · (d_1 ∈ V-RSd, $RS_{дер.}$ · O.II, 6+) & R_{12} · (d_2 ∈ V-RSd, $RS_{дер.}$ · O.II, 6 — ∨ ∨ O.II, 6a+) & R_{12} · (d_3 ∈ V-RSd, $RS_{дер.}$ · O.II, 6a—), где ($RS_{дер.}$ · O.II, 6+) — вершина дерева, ($RS_{дер.}$ · O.II, 6 — ∨ O.II, 6a+) — середина дерева, ($RS_{дер.}$ · O.II, 6a—) — корни дерева, d_1 — птицы (обычно сокол), d_2 — обычно пчелы, d_3 — хтонические животные (змеи. бобры, мыши) [47]

O.I, 3.

**čet*ъ* «O.I, 3+» [48]

**lixъ* Atr. от «O.I, 3—» [49]

**ne-četъ* «O.I, 3—» [50]

*(*četъ* ∨ *soNdъ*) ∨ (*lixo* ∨ *ne-četъ*) «(буд. сф.) (O.I, 3+) · (O.I, 1+) ∨ (O.I, 3—) · (O.I, 1—)»[18] [51]

**lixo* & *děti* «R_4 · (O.I, 3—)» = «R_7 · R_6 · (O.I, 1—)», ср. **zъlo-děti*[19] [52]

*(*lixo* & *děti*) ∨ (*soNdъ* & *děti*) «(R_4 · (O.I, 3—) = R_7 · R_6 · (O.I, 1—)) ∨ (R_4 · (O.I, 3+) = R_7 · R_6 · (O.I, 1+))[20] [53]

**lixo* & *rekti* «R_7 · R_6 · (O.I, 1—)», ср. **zъlo-rekti*[21] [54]

**lixo* & *jeNti* «R_6 · (O.I, 1—)», ср. **zъlo-jeNti*[22] [55]

I-RS: **Tri-gôlvъ*[23] «x ∈ I-RS» = (O.II, 6+) & (O.II, 6 — ∨ O.II, 6a+) & (O.II, 6a—), ср. аналогичную структуру в [47] [56]

**Sedmor(o)-gôlvъ* «x=I-RS=x′ & x″ & x‴ & . . . . . . & x′′′′′′». [57]

*Nqn & *gôlvъ* Atr. от «x ∈ I-RS»[24] [58]

III-RS: **Lixo* «O.I, 1—», ср. [49] [59]

**SoNdъ*, ср. [26] и [53] [60]

---

[17] Формула диалога с участием месяца, побывавшего на том свете и видевшего мертвецов; реконструирована на основе совпадающих фрагментов русских и украинских заговоров.

[18] Формула выбора, используемая для гадания, отражена в позднейших выражениях типа: русск. чет — нечет, чешск. *suda* — *lixa*, польск. *parzysty* — *nieparzysty*, с.-хорв. *тако* — *лихо* и т. п. (ср. белор. *цаты* и т. п.).

[19] См.: «К реконструкции. . .», стр. 140—141.

[20] Для более древнего периода сочетание **soNdъ* & *děti* представляло собой этимологическую фигуру, ср. **som-dhē-*& *dhē-*. Именно подобная этимология слова **soNdъ* объясняет его связь с положительным членом противопоставления O.I,3.

[21] На основании **lixo-rekti* и **zъlo-rekti* можно предполагать, что **děti* в **lixo* & *děti* имело также значение, связанное с говорением, прорицанием.

[22] Ср.: *věroN* & *jeNti* (см.: «К реконструкции. . .», стр. 142), где связь с гаданием (буд. сф.) предполагается на основании сравнения с иранск. *vara-* 'выбор'. К реконструкции [52—55] ср. **dobro* & *děti*, **dobro* & *rekti* и **dobro* & *jeNti*.

[23] См.: «К реконструкции. . .», стр. 125—126.

[24] Обобщенная формула для эпитета многоголовых богов типа балтийско-славянских.

IV-RS(a): $*N_{qn}$ & *gôlvъ* Atr. от «z ∈ IV-RS(a)»[25] [61]

(b, c): *∃M {z′, z″, z‴}[26] [62]

V-RS: *∃W (O.IV, 16+) · (O.IV, 14—) &∃M (w′, w″, w‴ . . . w^n) · (O.IV, 16—) · (O.IV, 14—)[27] [63]

*∃M {k_1, k_2, k_3, . . ., k_7} & k (O.I, 3—) · (= k_1, k_3, k_5. . .) · · (O.I. 1—) · (O.IV, 15—) & k (O.I, 3+) · (= k_2, k_4, k_6) · · (O.I, 1+) · (O.IV, 15+) & R_{12} $\overset{k=7}{\underset{k=1}{(M,}}$ t_n); $k_n \leftrightarrow x_n$ ∈ I-RS, ср. $k_4 \leftrightarrow x$ ∈ I-RS (**Perun-* & *dьnь* «k_4»), $k_5 \leftrightarrow x$ ∈ I-RS (O.IV, 15—) (**Mokošь* &* *peNt-/nica/* = **peNtъ* & *dьnь*) и т. д. [64]

$*\overset{n=12}{\exists M} \to \overset{n=11}{M} \to \overset{n=10}{M} \to \overset{n=9}{M} \to \ldots \to \overset{n=1}{M} \to \overset{n=0}{M} \vee \underset{n=3}{M} \to \underset{n=4}{M} \to \underset{n=5}{M} \to \ldots \to \underset{n=12}{M} \to \overset{n=2}{\underset{n=13}{M}}$[28] [65]

$*\underset{n=2}{M} \to \underset{n=1}{M}$ «R_4 · (O.I, 1—)»[29] [66]

O.II, 4.

**pravъ* Atr. от «O.II, 4+» (юрид. сф.) [67]

**desьnъ* Atr. от «O.II, 4+» [68]

**lěvъ* Atr. от «O.II, 4—» [69]

**šujь* Atr. от «O.II, 4—» [70]

**pravъ* ∨ **lěvъ* «(юрид. сф.) · (O.I, 1+) ∨ (O.I, 1—)» [71]

**pravьda* & **krivьda* «(юрид. сф.) · (O.I, 1+) & (O.I. 1—)» [72]

**pravьda* & **krivьda* & **pьrěti seN* «(юрид. сф.) · (O.I, 1+) ∨ (O.I, 1—)»[30] [73]

(**pravъ* & **poNtь*) ∨ (**kriva* & **dôrga*) «(буд. сф.) · (O.I, 1+) ∨ ∨ (O.I, 1—)» [74]

(**prava* ∨ **desьna*) & **roNka*) ∨ ((**lěva* ∨ **šuja*) & **roNka*) «(буд. сф.) (O.I, 1+) ∨ (O.I, 1—)» [75]

*R_1 (*Pravьda*; *nebo*, *-esa* ∨ *bogъ*) & R_1 (*Krivьda*; *zemja*) «R_1 · · (O.I, 4+) · (O.II, 6+) & R_1 (O.II, 4—) · (O.II, 6—)» [76]

III-RS: **Pravьda*, ср. [72] и [76] [77]

**Krivьda*, ср. [72] и [76] [78]

O.I, 5.

**vr̥'xъ* «O.II, 5+» [79]

**gora* «O.II, 5+» [80]

**dolъ* «O.II, 5—»[31] [81]

**vr̥'xъ* & $N_{Рд}$ (*dêrvo* ∨ *gora*) «(O.II, 5+) · (($RS_{дер.}$) ∨ (O.II, 5+)» [82]

---

[25] Обобщенная формула для эпитета многоголового змея, ср. [58].

[26] Наиболее обычный вариант обобщенной формулы для комплекса элементов уровня IV-RS («герои»).

[27] Обычный вариант формулы для обозначения комплексов типа: *Лесной Царь* и *лешие*, *Водяной Царь* и *водяные* и т. п.

[28] Формула, соответствующая операции n ± 1.

[29] Ср. мотив одноглазости, однорогости и т. д.

[30] Ср. возможную реконструкцию *(*žiznь* ∨ **životъ*) &* *sъ-mr̥'tь* &* *pьrěti seN*.

[31] Ср. **niz-*.

$*koren$- & $N_{\text{рд}}$ (*dervo*) «(O.I, 5—) · ($RS_{\text{дер.}}$)» [83]
gora & *$do l ъ$* «(O.I, 5+) & (O.I, 5—)» [84]
$*R_{12}$ · (x ∈ I-RS, O.II, 5+), где x = *Perunъ* ∨ *Tri-golvъ* [85]
$*R_{12}$ · (x ∈ I-RS, O.II, 5+), где x = x′, x″, ..., x^n [86]
$*R_{12}$ · (x ∈ I-RS, 17), где x = *Velesъ*, *Volosъ*[32] [87]
$*\text{Э}t_{o,m}$ (O.II, 6+ & O.II, 6—) & O.II, 9+[33] [88]

O.I, 6.

**nebo* «O.II, 6+» [89]
**zemja* «O.II, 6—» [90]
*(*nebo* & **otьcь*) & (*zemja* & *syra* & *matь*) «(O.II,6+) · (O.IV, 15+) · (O.IV, 16+) & (O.II, 6—) · (O.IV, 15—) · (O.IV, 16+) · (O.III, 13—)» [91]
**nebo* & **zemja* & **pьrěti seN*[34] «R_9 · (O.II, 6+, O.II, 6—)» [92]
**zemja* & **ne* & **pri-jeNti* «¬ R_{12} · ((O.I, 2—) · (O.IV, 14—), (O.II, 6—))», где **zemja* — $N_{\text{и}}$ [93]
$*R_{12}$ · (x ∈ I-RS, O.I, 6+) [94]
$*R_{12}$ · ((y ∈ II-RS) · (O.IV, 16—), (O.II, 6—))[35] [95]
**zveNta* & **zemja* «(O.II, 6a+) · (O.17+)» [96]
**rajь* «(O.II, 5+) · (O.IV, 14a—) · (O.I, 1+) (буд. сф.) [97]
**vyrьje* «(O.IV, 14a—) · ((O.II, 5+) ∨ (O.II, 6a—)) · (O.III, 10a+) · (O.I, 1+)» [98]
**navьje* «(O.II, 6a—) · (буд. сф.), ср. [31] [99]
**pьklъ* «(O.II, 6a—) · (O.III, 13+)» [100]
$*R_{12}$ ((f ∈ VI-RS) · (O.I, 2—) . (O.IV, 14+), (O.II, 5+) · (O.IV, 14a—) · (O.I, 1+) (буд. сф.) ∨ (O.IV, 14a—) · ((O.II, 5+) ∨ ∨(O.II, 6a—)) · (O.III, 10a+) · (O.I, 1+)) & R_{12}·((f ∈ VI-RS) · (O.I, 2—) · (O.IV, 14—), (O.II, 6a—) (буд. сф.) ∨ (O.II, 6a—) · (O.III, 13+))[36] [101]
*ЭRS & RS = (O.II, 6+) & (O.II, 6— ∨ O.II, 6a+) & (O.II, 6a—); R_{12} · (d_1 ∈ V-RSd, O.II, 6+) & R_{12} · (f ∈ VI-RS, O.II, 6— ∨ ∨ O.II, 6a+) & R_{12} (d_3 ∈ V-RS d, O.II, 6a—), ср. [47] [102]
$*RS_{\text{дер.}}$ = ε · W · R_1 · (f ∈ VI-RS), (O.II, 6+) ∨ (O.II, 6a—)), где ε = **dorga* [103]
**kl'učь* & **nebo* «ε · W · R_7 · R_{11} (O.III, 10a+)» [104]
**kl'učь* & **nebo* & **zemja* & **otъ-mъknoNti* «R_7 · R_{11} (O.III, 10a+) W. ε» согласно синтаксической схеме $N_{\text{В}}$ от *zemja* & & $N_{\text{Тв}}$ от ε = *kl'učь* — *nebo* (ср. позднейший вариант *kl'učь/otъ/neba*)[37] [105]

---

[32] Ср. название *Подола*, где находился идол Велеса, с *долом*, ср. [81].
[33] Формула, описывающая состояние до акта сотворения мира.
[34] Данную формулу можно рассматривать как вывод из [73] и [76], хотя она реконструируется и независимо от них.
[35] Формула, реконструируемая для тех элементов уровня II-RS, которые относятся к земле.
[36] Формула, связывающая формулы «своей» и «не-своей» смерти, ср. [32], и реконструкции [97]—[100].
[37] Допустима и дальнейшая реконструкция этой формулы (золотой

O.II, 7—8.

*∃RS & RS = (O.II, 8+) & ((O.II, 8—) & (O.II, 7+) & (O.II, 7—)); R_{12} · ((x ∈ I-RS & y ∈ II-RS & ... & ε ∈ V-RS(e)), O.II, 8+) & R_{12} · (((O.I, 1—) & (O.I, 2—)), (O.II, 8— ∨ O.II, 7—))[38] [106]

*R_1 · (f ∈ VI-RS, Δ O.IV, 14b+, Σ O.II, 8+) & R_{12} · (f ∈ VI-RS, O.II, 8+) & R_6 · (O.I, 1+) ∨ R_6 · (O.I, 2+)[39] [107]

IV-RS(a): *_Větrъ_ «z ∈ IV-RS(a) · (O.II, 6+)» [108]

*_Větrъ_ & (*_pol(u)dьn(ьn)-_ ∨ *_južьn-_) ∨ *_pol(u)no͡tjьn-_ ... «z ∈ IV-RS(a) · (O.II, 6+) & (O.II, 7+) ∨ (O.II, 7—) ...» [109]

O.II, 9.

*_more_ «O.II, 9±» [110]

*_more_ & (*_sine_ ∨ *_čr̥no_) «(O.II, 9+) · (O.III, 12+) ∨ (O.II, 9—) · · (O.III, 12—)» [111]

II-RS: *_Morena_, ср. [36] [112]

V-RS(b): *_Morski ko͡rlь_ «(b ∈ V-RSb) · (O.II, 9—) · (O.IV, 16+) · · (O.IV, 15+)» [113]

*∃ 12 c ∈ V-RS(c) · (O.II, 9—) · (O.IV, 16—) · (O.IV, 15—) · (O.I, 2—)[40] [114]

R_{12} · (ε_1, O.II, 9±) & R_{12} · (ε_2, ε_1) & R_{12} · (ε_3, ε_2) & ..., ср. [44], при ε_1 = остров, ε_2 — дуб ∨ камень ∨ столп ∨ храм и т. д. [115]

O.III, 10.

*_dьnь_ «O.III, 10+» [116]

*_no͡tjь_ «O.III, 10—» [117]

*(_bělъ_ & *_dьnь_) & (_čr̥na_ & _no͡tjь_) «(O.III, 10+) · (O.III, 12a+) & & (O.III, 10—) · (O.III, 12a—)» [118]

*(_bělъ_ & *_dьnь_) & *_ko͡rva_ → *_běla_ & *_ko͡rva_ «(O.III, 10+) · (O.III, 12a+) d′» [119]

*_čr̥na_ & *_no͡tjь_) & *_ko͡rva_ → *_čr̥na_ & *_ko͡rva_ «(O.III, 10—) · (O.III, 12a—) d′», ср. [39] [120]

*(_čr̥na_ & *_ko͡rva_) & (*_běla_ & *_ko͡rva_) & *_bo͡rti seN_
«*R_9 · (O.III, 10+) · (O.III, 12a+) d′, ((O.III, 10—) · (O.III, 12a—) d′)» [121]

II-RS: *(∃ y ∈ II-RS) · (O.IV, 10—) · (O.IV, 15—) (хоз. сф.) [122]

III-RS: *_Dьnь_, ср. [116] [123]

*_No͡tjь_, ср. [117] [124]

ключ, выпускание росы, травы, дождя и т. д.). Эти мотивы могут быть интерпретированы в связи с противопоставлением м у ж с к о й — ж е н с к и й.

[38] Формула соотношения сторон света с маркированной восточной стороной.

[39] Формула ритуала, восстановленная на основании заговоров (главным образом) и некоторых других косвенных данных.

[40] Одно из возможных названий существ этого типа отражено в слове _лихорадка_, т. е. делающая лихо, ср. [53]—[55] и [59].

IV-RS(a): *Zor͡ja «(z' ∈ IV-RS(a)) · (O.III, 10+)(O.II, 6+)» [125]
*Zor͡ja & (*večerьn͡ja ∨ *pol(u)-not͡jьna ∨ *utrьnьn͡ja) «(z' ∈ IV-RS(a) (O.II, 6+) · (O.III, 10+) · (O.III, 10—) ∨ (O.III, 10—) ∨ (O.III, 10—) · · (O.III, 10+)» [126]

*Эz(O.IV, 16b+) & (Эz'₁ ∈ IV-RS(a) · (O.II, 6+) · (O.III, 10+) · · (O.III, 10—) · (O.IV, 16b—) & Эz'₂ ∈ IV-RS(a) · (O.II, 6+) · · (O.III, 10—) · (O.IV, 16b—) & Эz'₃ ∈ IV-RS(a) · (O.II, 6+) · · (O.III, 10—) · (O.III, 10+) · (O.IV, 16b—)) = ЭM {z'₁, z'₂, z'₃} · (O.IV, 14+) [127]

*Dьnьnica «z'' ∈ IV-RS(a) · (O.III, 10—) · (O.III, 10+) · (O.II, 6+)» [128]

«Večerьnica «z'' ∈ IV-RS(a) · (O.III, 10+) · (O.III, 10—) · (O.II, 6+)» [129]

V-RS(c): *pol(u)dьnica «c ∈ IV-RS(c) · (O.III, 10+) · (O.III, 12a+) · (O.III, 13a+) · (O.IV, 15—) · (O.IV, 14b+) · · (O.IV, 14b—) · (хоз. сф.) [130]
*(pol(u))not͡jьnica «c ∈ IV-RS(c) · (O.III, 10—) · (O.III, 12a±) · (O.III, 13a—) · (O.IV, 15—) · R_{12} · · (O.IV, 14b+) · (хоз. сф.) [131]

O.III, 10a

*vesna «O.III, 10a+» [132]
*jaro ∨ *jarъ «O.III, 10a+» [133]
*zima «O.III, 10a—» [134]
*vesna & *krasna «(O.III, 10a+) · (O.III, 12+)» [135]
*vesna & *sveNta «(O.III, 10a+) · (O.17+)» [136]
*vesna & *jara «(O.III, 10a+) & (Atr. от O.III, 10a+)» [137]

II-RS: *Jar- . . .[41] «y ∈ II-RS (O.III, 10a+) · (O.IV, 15+) · · (O.III, 12a+) · (прир. сф.)» [138]
*Živa, ср. [34] [139]
*Morena, ср. [36], [112] [140]
*Božit͡jь, ср. [21] [141]
*Usьnь «y ∈ II-RS · (O.III, 10a+) · (O.IV, 15+) · · (O.III, 11+) · (хоз. сф.) · (прир. сф.)» [142]
*Kupadlo «y ∈ II-RS · (O.III, 10a+) · (O.IV, 15+) · · (O.III, 13+) · (O.III, 13—) · (прир. сф.) [143]
*Kostr- . . .[42] «y ∈ II-RS · (O.III, 10a+) · (O.IV, 15—) ∨ (O.IV, 15+) · (прир. сф.)» [144]

III-RS: *Vesna, ср. [132] [145]

---

[41] В реконструируемом имени за корнем *Jar- мог следовать либо суффикс (ср. *Ярило*), либо морфема, которая первоначально могла быть вторым корнем в сложном слове, а потом стала суффиксальной (ср. *Яровит*).

[42] За основой *Kostr- могли следовать различные элементы, ср.: Кострома, Коструба, Кострубонька. Следует отметить, что эта конструкция не является общеславянской, во-первых, и что само отнесение этого восточнославянского имени к уровню II-RS представляется особенно гадательным ввиду позднего и вырожденного характера источников, во-вторых.

V-RS (c): **koȓvja sъ-mṛ'tь*, ср. [39] [146]

(d): **pьčela* & **jara* «d_2 ∈ V-RS (d) · (O.III, 10a+)» [147]

**kulikъ* ↔ **vesna* «d_1'[43] ∈ V-RS (d) · (O.III, 10a+)» [148]

Turъ* & (jarъ* ∨ **bujь*) «d ∈ V-RS (d)[44] (O.III, 10a+) · (O.IV, 15+) · O.17» [149]

Turъ*&(*zol̑tъ*&rogъ*) «d ∈ V-RS(d)·(O.III, 10a+) · (O.IV, 15+) · · (O.17) & ε · (O.III, 12+) · (O.17)» [150]

**Turica* «d ∈ V-RS (d) · (O.III, 10a+) · (O.IV, 15—) . (O.17) [151]

(**Turъ*&**gora*)&(**Turica*&**dolъ*)&**borti seN* «R_9·(d ∈ V-RS(d)) · ·(O.III, 10a+) · (O.IV, 15+) · (O.17), (d ∈ V-RS(d) · (O.III, 10a+) · (O.IV, 15—) · (O.17) & R_{12} · (d ∈ V-RS (d) · (O.IV, 15+), (O.I, 5+) & R_{12} · (d ∈ V-RS (d). (O.IV, 15—), (O.I, 5—)» [152]

(e): **voskъ* & **jarъ* «ε ∈ V-RS (e) & Atr. от (O.III, 10+) · (O.17) · · (буд. сф.)» [153]

Jar-*. . . & (lysъ* ∨ **lysina*) ∨ (**plěx-* ∨ **plěšь*) «y ∈ II-RS · · (O.III, 10a+) · (O.IV, 15a+) & (Atr. от O.IV, 15a+ ∨ ε) = = ε · (O.III, 10a+) · (O.IV, 15a+)» [154]

**Jar-*. . . & **jarь* «y ∈ II-RS · (O.III, 10a+) · (O.IV, 15a+) · · (прир. сф.) · (хоз. сф.) & (O.IV, 14b+) · (O.IV, 14b—) · · (хоз. сф.)» [155]

**Jar-*. . . & **bělъ* «y ∈ II-RS · (O.III, 10a+) · (O.IV, 15a+) · · (O.III, 12a+)» [156]

*(*Jar-*. . . & **bělъ*) & (**konь* & **bělъ*) («y ∈ II-RS (O.III, 10a+) · · (O.IV, 15a+) & (O.III, 12a+) & (d ∈ V-RS (d) & (O.III, 12a+) [157]

*R_1 · (y ∈ II-RS) · (O.III, 10a+) · (O.IV, 15a+), Σ (O.IV, 14b+) · · (O.IV, 14b—) · (хоз. сф.) W (ε = d ∈ V-RS (d) & (O.III, 12a+) & R_7 · R_{11} · ((y ∈ II-RS), (O.III, 10a+) · (O.I, 2+) · · (прир. сф.) · (хоз. сф.), где y= **Jar-*. . .[45] [158]

*R_7 · R_6 · (O.I, 2+) · (O.III, 10a+) · W (ε=R_4 · ((y ∈ II-RS) · · (O.III, 10a+), (O.I, 2—) ∨ (y ∈ II-RS) · (O.III, 10a+) ≠ ≠ (O.I, 2—), ср. [45] и [138], [140], [143], [144] и [146] · [159]

**kl'učь* & **vesna* «εW · R_7 · R_{11} · (O.III, 10a+)», ср. [104] [160]

kulikъ* ∨ (pьčela* & **jara*) & (**letěti* & (Prp. & $N_{Рд}$ от **more*)) & **otъ-mъkno Nti* & ($N_В$ от **vesna* & **krasna*) & ($N_{Тв}$ от **kl'učь* & **zol̑tъ*) *«R_1 · (d'_1 ∈ V-RS (d) ∨ d_2 ∈ V-RS (d), Δ O.II, 9+) & R_7 · R_{11} · (d'_1 ∨ d_2 · W · ε, O.III, 10a+)» [161]

---

[43] В этой формуле d_1', возможно, еще в праславянском могло заменяться через f ∈ VI-RS, ср. русск. *кулик* в значении святочного ряженого (ср. также *кулики* как название детской игры), польск. *kulik* в значении увеселительного поезда на масленице и т. д. К [147] и [148] ср. [47].

[44] Или z ∈ IV-RS (a), если судить по приведенным выше данным.

[45] Данный ритуал вызывания плодородия, реконструированный прежде всего на основании восточнославянских данных, может быть подтвержден и некоторыми балтийско-славянскими фактами.

Usьnь* ($N_{\text{Тв}}$ от **mostъ* ∨ (Prp. & $N_{\text{Д}}$ от **mostъ*)) & **jaxati*) & (novъ* & **godъ*) «R_1 · ((y ∈ II-RS) · (O.III, 10a+) · (O.IV, 15+) · (O.III, 11+) · (хоз. сф.) · (прир. сф.) Wε & R_7 · · R_{11} · (O.III, 10a—) · (O.III, 10a+)» [162]

(*$N_{\text{В}}$ от **zima*) & **za-mъknoNti* & $N_{\text{Тв}}$ от **kl'učь* «R_{13} · (O.III, 10a—) W · ε» [163]

**zima* $N_{\text{В}}$ от **pъtica* & **gъnati* «R_7 · R_{13} · (O.III, 10a—, d_1)» [164]

O.III, 11.

**sḷnьce* «(O.III, 11+) · (прир. сф.) · (хоз. сф.) [165]

**měseNcь* «O.III, 11—» [166]

sḷnьce* & (krasno* & **světlo*) «(O.III, 11+) · (прир. сф.) · (хоз. сф.) & (O.III, 12b+) ∨ (O.III, 12+)» [167]

**měseNcь* & **mol̑dъ* «(O.III, 11—) & (O.IV, 16—)» [168]

sḷnьce* & (krasno* ∨ **světlo*) & (**měseNcь* & **mol̑dъ*) & (**zvězdy* & **čeNsty*) «((O.III, 11+) · (прир. сф.) · (хоз. сф.) (O.III, 12b+) ∨ (O.III, 12+) & ((O.III, 11—) & (O.IV, 16—)) & ∃M {z_1, z_2, z_3, . . . z_n} ∈ IV-RS (a) & P_5 (z)» [169]

měseNcь* & (mṛ'tv* (-ъ- ∨ -ьcь) «(O.III, 11—) & (f ∈ VI-RS) · · (O.I, 2—)», ср. [46] [170]

I-RS: **S(t)varogъ*[46] «(x ∈ I-RS) · (O.III, 11+) · (O.III, 13+)» [171]

**Dad̑ь-bogъ*, ср. [17] [172]

II-RS: **Božič̑ь*, ср. [21] [173]

**Svarožicь* «(y ∈ II-RS) · (O.III, 13+) · (O.IV, 16—) · · (O.IV, 14b+) · (хоз. сф.) · O.17+», ср. [171] [174]

IV-RS: **Sḷnьce*, ср. [165] [175]

**MěseNcь*, ср. [166] [176]

**Zoȓja*, ср. [125] [177]

**Dьnьnica*, ср. [128] [178]

**Večerьnica*, ср. [129] [179]

**Zvězda*, ср. [169] [180]

**Sḷnьce* & **kolo* «(O.III, 11+)=ε ∈ (хоз. сф.)» [181]

Sḷnьce* & $N_{\text{Тв}}$ от **kolo* & (Prp. & **gora*) & (iti* ∨ **kotiti seN*) «R_1 · (O.III, 11+), (O.II, 5+) & (O.III, 11+)=ε» [182]

**sḷnьce* & **jьgrati* «R_1 · (O.III, 11+) · O, 17+» [183]

*R_{11} · (O.III, 11+, ΔO.II, 9+), где (O.III, 11+)=z ∈ IV-RS(a)= =(**sḷnьce* & **veprь*) [184]

*(O.III, 11+) & (d ∈ V-RS (d)), где d — свинья, ср. [184][47] [185]

*(O.III, 11+) & (d_1 ∈ V-RS) d), где d_1 — *петух*. [186]

(**sḷnьce* & **krasno*) & **sъ-mṛ'tь*«R_{13} · (O.III, 11+) (O.III, 12b+) = O.I, 2 — »[48] [187]

---

[46] Начало слова восстанавливается в максимальной форме, как **stvr-* откуда *sv . . .r*, или *tv. . .r*, или *r . . .r*, представленные в именах, засвидетельствованных в разных славянских традициях; отчасти все эти деформации могут объясняться неполным усвоением этого заимствования (по-видимому, из иранского, ср. авест. *Vərəϑraγna*).

[47] Имеются в виду ритуалы, в которых свинья является зооморфным образом солнца, а также соответствующие фольклорные тексты.

[48] Ср. формулу причитаний, отвечающую этой схеме.

*Atr. от *_sl̥nьce_ & (*_mati_ & *_dъt͡ji_ & *_sestra_), «∃M {z_1 = (O.III, 11+), z_2 = (O.III, 11+) · (O.IV, 15—) · (O.IV, 16b+), z_3 = (O.III, 11+) · (O.IV, 15—) · (O.IV, 16b—), z_4 = (O.III, 11+) · (O.IV, 15—) · (O.IV, 16±)} · (O.IV, 14+) [188]

*R_4 · (O.IV, 14+) · (z_1 ∈ IV-RS (a)) · (O.III, 11+) (O.IV, 15—), (z_2 ∈ IV-RS (a)) · (O.III, 11—) · (O.IV, 15+)) & R_{13} · ((z_2 ∈ ∈ IV-RS (a)) · (O.III, 11—) · (O.IV, 15+) Δ (z_1 ∈ IV-RS (a)) · · (O.III, 11+) · (O.IV, 15—) · Σ · (z'' ∈ IV-RS (a)) · (O.III, 10—) · (O.III, 10+) · (O.II, 6+) · (O.IV, 15—)[49] [189]

*∃M {(z_1 ∈ IV-RS (a)) · (O.III, 11+) · (O.IV, 15+), (z_2 ∈ RS (a)) · · (O.III, 11—) · (O.IV, 15+), (z_3 ∈ IV-RS)[50] · (O.IV, 15+)} ↔ *∃M′ {(z'_1, z''_2, z'''_3) · (O.IV, 15—) · (O.IV, 14+)[51] [190]

O.III, 12, 12a, 12b.

*_bělъ_ «O.III, 12a+» [191]
*_krasnъ_ «O.III, 12b+» [192]
*_zo͡ltъ_ «O.III, 12+» [193]
*_světlъ_ «O.III, 12+» [194]
«_čr̥nъ_ «O.III, 12—» [195]
*_bělъ_ & *_dьnь_, ср. [118], [119], [121] [196]
*_běla_ & *_ko͡rva_, ср. [119], [121] [197]
*_bělъ_ & *_konь_, ср. [157] [198]
*_bělъ_ & *_Jar-_. . ., ср. [156], [157] [199]
*_krasna_ & *_vesna_, ср. [135] [200]
(*_krasno_ ∨ *_svetlo_) & *_sl̥nьce_, ср. [167], [169] [201]
*_zo͡ltъ_ & *_kl'učь_, ср. [161] [202]
*_zo͡ltъ_ & *_rogъ_, ср. [150] [203]
*_čr̥na_ & *_no͡tjь_, ср. [118], [120] [204]
*_čr̥na_ & *_ko͡rva_, ср. [120], [121] [205]
*_čr̥no_ & *_more_, ср. [111] [206]

(*_běla_ & *_l(e∨a)b(e∨oN)dь_) & (*_čr̥nъ_ & _vo͡rnъ_) «(d'_1 ∈ ∈ V-RS (d)) · (O.III, 12a+) · (O.IV, 15—) & (d''_1 ∈ V-RS (d)) · · (O.III, 12—) · (O.IV, 15+)»[52] [207]

I-RS: *_Běly bogъ_, ср. [19] [208]
*_Čr̥ny bogъ_, ср. [20] [209]
II-RS: *_Jar-_. . . & *_bělъ_, ср. [156], [157], [199] [210]
IV-RS (a): *_Sl̥nьce_ & (*_krasno_ ∨ *_světlo_), ср. [167], [169], [201] [211]
V-RS: *_běla_ & _baba_ «(c ∈ V-RS (c)) · (O.IV, 15—) · (O.III, 12a+) · (O.IV, IV, 14—)»[53] [212]

---

[49] Схема сюжета, членами которого являются Солнце, Месяц и Денница.

[50] Этот элемент z_3 (=Ворон Воронович) может выступать и на уровне V-RS(d) в качестве d_1.

[51] Имеется в виду взаимооднозначное соответствие между элементами множеств M (мужьями) и M′ (женами).

[52] См.: «К реконструкции. . .», стр. 109 и след. Ср. там же (стр. 153—154) о текстах, позволяющих реконструировать общеславянскую схему текста, построенную на предикате «быть белым».

[53] Ср. [38], [130] и т. д.

*čṛnъ & *čṛtъ «(c ∈ V-RS (e)) · (O.IV, 15+) · (O.III, 12a—) · (O.IV, 14—) · (O.I, 1—)» [213]
VI-RS: *čṛna & *duša «(f ∈ VI-RS) · (O.III, 12a—) · (O.I, 1—)» [214]

O.III, 13, 13a, 13b.

*ognь «O.III, 13+» [215]
*vatra «O.III, 13+» [216]
*suxъ Atr. от «O.III, 13a» [217]
*zem͡ja, ср. [90] [218]
*voda «O.III, 13b—» [219]
*mok(r-) «O.III, 13a—» [220]
*syrъ Atr. от «O.III, 13a—» [221]
*sveNtъ & *ognь «(O.III, 13+) · (O.17+)» [222]
*živъ & *ognь «(O.III, 13+) · (O.I, 2+) · (O.17+)» [223]
*suxa & *zem͡ja «(O.III, 13b+) · (O.III, 13a)» [224]
*suxo & *de͡rvo «(ε ∈ V-RS (e)) · (O.III, 13a+)» [225]
*suxъ & *doNbъ, ср. [225] [226]
*syro & *de͡rvo «(ε ∈ V-RS (e)) · (O.III, 13a—)» [227]
*syrъ & *doNbъ, ср. [227] [228]
*sъ-do͡rvo & *de͡rvo «(ε ∈ V-RS (e)) · (O.I, 2+)» [229]
*syra & *zem͡ja, ср. [91] [230]
*čṛna & *voda «(O.III, 13b—) · (O.III, 12a—) · (O.I, 1—)» [231]
I-RS: *Mokošь «(x ∈ I-RS) · (O.IV, 15—) · (O.III, 13a—) · (O.II, 10—) · (O.I, 3—) · (хоз. сф.)»[54], ср. [64] [232]
II-RS: *Svarožičь, ср. [171] и [174] [233]
*Kupadlo, ср. [143] [234]
IV-RS: *Rarogъ «(z ∈ IV-RS (a)) · (O.III, 13+)» [235]
*Zm(ě ∨ i)jь & Atr. от *ognь «(z ∈ IV-RS (a)) · (O.III, 13+) · (O.IV, 15+) · (O.I, 1+)» [236]
*Pe(r)peruša «(z ∈ IV-RS (a)) · (O.III, 13—) · (O.IV, 15—)» [237]
*Rarogъ & *kokošь «(z ∈ IV-RS (a)) · (O.III, 13+) & (d_1 ∈ ∈ V-RS (d))», ср. [186] [238]
*R_1 · ((z′ ∈ IV-RS (a)) · (O.III, 13+) · (O.IV, 15+) · (O.I, 1+), (f′ ∈ VI-RS) · (O.IV, 15—)) & R_4 · (O.IV, 14+) · (z'_1, f′) & R_7 · R_6 · (O.I, 1+) · (хоз. сф.) [239]
*R_4 · ((z′ ∈ IV-RS (a)) · (O.III, 13+) · (O.IV, 15+) · (O.I, 1+), $d_1 \vee d_4$), где d_4 = *vḷkъ [240]
(*vodny & *moNžь) & (*vodna & *žena) «(c′ ∈ V-RS (c)). (O.III, 13b—) · (O.IV, 15+) · (O.IV, 14b—) & (c″ ∈ V-RS (c)) · (O.III, 13b—) · (O.IV, 15—) · (O.IV, 14b—)» [241]
*bo͡lto & *iṛtъ «(O.III, 13b—) · (O.IV, 14b—) & (c ∈ V-RS (c)) · · (O.I, 1—)» [242]

---

[54] Здесь реконструируется полный набор различительных признаков данного элемента системы RS, хотя, возможно, что некоторые из них были существенны лишь тогда, когда он выступал на более низких уровнях.

(*pěsъkъ & *žlʼtъ) & *mrʼtv-(ъ $\vee$-ьсь) «(O.III, 13b+) · (O.III, 13a) · (O.IV, 14—) & (f $\in$ VI-RS) · (O.I, 2—)» [243]
*čistiti & $N_{Тв}$ от *ognь «$R_7 \cdot R_4$ · (O.17+) · W · (ε = O.III, 13+)» [244]
*$R_7 \cdot R_4$ · (f $\in$ VI-RS) · (O.IV, 16b+), (O.III, 13+)[55] [245]
*variti «$R_7 \cdot R_4$ · (O.III, 13a—), (O.III, 13a+)» [246]
*kŏrvajь «(ε $\in$ V-RS (e)) · (O.III, 13a—) · (O.III, 13+) · O.17+ + (хоз. сф.)» [247]

O.IV.14.

*svojь «O.IV, 14+» [248]
*ne- & *svojь «O.IV, 14—» [249]
*čudjь «O.IV, 14—» [250]
*gostь «R_{12} · ((O.IV, 14—), (O.IV, 14+))» [251]
*svojь & *bogъ («x $\in$ I-RS) · (O.IV, 14+)»[56] [252]
*svoja & *kry «M $\{f_1, f_2, f_3, \ldots, f_n\}$ · (O.IV, 14+)» [253]
*svojь & *rodъ «M′ $\{f_1, f_2, f_3, \ldots f_n\}$ · (O.IV, 14+) · (O.IV, 16b+)» [254]
*svoja & *sěmьja «M″ $\{f_1, f_2, f_3, \ldots, f_n\}$ · (O.IV, 14+) & M″ $\in$ M‴» [255]
*svoja & *sъ-mrʼtь, ср. [32] [256]
*inъ & *rodъ «M′ $\{f_1, f_2, f_3, \ldots, f_n\}$ · (O.IV, 14—) · (O.IV, 16b+)» [257]
*čudja & *zemja «M‴ $\{f_1, f_2, f_3, \ldots, f_n\}$ · (O.IV, 14—)» [258]
IV-RS (a): *Medvědь («$z_i \in$ IV-RS (a)) · (O.IV, 14—) · (O.IV, 14+)»[57] [259]
*(z $\in$ IV-RS (a)) · (O.IV, 14—) · (O.IV, 16a+)[58] [260]
V-RS (d): *(z $\in$ IV-RS (a)) · (O.IV, 14—) · (O.IV, 16a—), ср. [260] [261]
*R_4 · (O.I, 2—) · (O.IV, 14—) = R_4 · (c $\in$ V-RS (c) · (O.I, 1—)», ср. [32] [262]
*čuti (N_B от *duxъ $\vee$ *čьlověkъ) «R_3 · (R_{12} · (f $\in$ VI-RS), (O.IV, 14b—))» [263]
*R_4 · (d, f) $\vee$ R_4 · (f, d)[59] [264]
*vlk- & *dlakъ «(c $\in$ V-RS (c)) & R_4 · (c, f $\vee$ f, c)[60] [265]
*R_4 · (z_i, f) $\vee$ R_4 · (f, z_i), ср. [264] и [265] [266]
*medvědь & *čьlověkъ «$z_i \leftrightarrow$ f» [267]
*$\exists$M $\{f_1, f_2, \ldots, z_i\}$ · (O.IV, 14+)[61] [268]
*$\exists$M $\{f_1, f_2, f_3, \ldots, z_i\}$ · (O.IV, 14+) · (O.IV, 16b+) [269]
*R_1 · ((f′ $\in$ VI-RS) · (O.IV, 15—), Δ(O.IV, 14b+), Σ(O.IV, 14b—)) & R_{11} · (z_i) & $R_7 \cdot R_4$ · (O.VI, 14+) · (z_i, f′) & R_7 ·

---

[55] Эта формула охватывает как ритуальное сожжение, так и ритуал типа «согревание родителей».

[56] Восстанавливается на основании русской формулы в договорах с греками и ряда индоевропейских данных (ср. древнейшее хеттское название индоевропейского бога в надписи Аниттаса).

[57] Медведь также часто функционирует в качестве элемента уровня V-RS(d).

[58] Обобщенная формула для мифологизированного образа н е - с в о е г о (чужестранца, иноверца, типа Идолища, Соловья-Разбойника, и т. д.).

[59] Формула оборотничества.

[60] См.: «К реконструкции. . .», стр. 139 (ср. там же о возможной связи с индоевропейским названием медведя).

[61] Эта формула, в частности, охватывает и сказочный мотив о трех братьях, один из которых является медведем.

· R_6 · (O.I, 1+) · (хоз. сф.) & R_{11} · (f″ (O.IV, 16—) & (z_i, f′) · (O.IV, 16+)) & R_1 · ((f′ & f″), Δ (O.IV, 14b—), Σ (O.IV 14b+) & R_3 · (f″, (O.IV, 14—))[62], ср. [239] [270]
*R_9 (z_i · c ∈ V-RS (c) · (O.I, 1—)) & R_7 · R_6 · (z_i, f, (O.I, 1+) [271]
**medvědь* & **go͡rxъ* → **go͡rxovъ* & *medvědь*[63] «(z_i & ε · O.17) & & R_7 · R_6 · ((z_i & ε), (O.I, 1+) · (хоз. сф.)» [272]
**medvědь* «z_i» = (O.IV, 16a+) · (O.IV, 14b—) & (O.14, 16a+) · · (d ∈ V-RS (d))» [273]
*R_9 · (z_i, d (O.IV, 14b+)), где d · (O.IV, 14b+) = **ko͡rva* [274]
*z_i & d, где d = *koza*, ср. [272] [275]
**medvědь* & **medъ* & **pьčela* «z_i & ε & d_2» [276]
**medvědь* & **mṛ'tv-*(*ъ* ∨ *-ьсь*) & **měseNcь* «z_i & (f ∈ VI-RS) · (O.,I 2—) & (O.III, 11—)», ср. [170] [277]
**medvědь* & **čṛnъ* «z_i · (O.III, 12a—)» [278]
*R_9 · (z_i, f) = R_9 ((O.III, 13+), z_i) = R_9 ((O.III, 13—), (O.III, 13+)) [279]

O.IV, 14a.

**bližьkъ* «O.IV, 14a+» [280]
**dalekъ* «O.IV, 14a—» [281]
**dal'ni* «O.IV, 14a—» [282]
**čudјь* & **dal'ni* «(O.IV, 14a—) · (O.IV, 14—)» [283]
**sto͡rna* & (*čudја* ∨ **dal'n'a*) «O.IV, 14a—» [284]
**do͡rga* & **de͡rvo* «ε · (O.IV, (14 a+) · (O.IV, 14a—) = $RS_{дер.}$», ср. [103] [285]
**poNtь* «ε · (O.IV, 14a+) · (O.IV, 14—)», ср. [74] [286]
*N_B от *mostъ* & (**mostiti* ∨ **gorditi*) «R_7 · R_{11} · ε · (O.IV, 14a+) · (O.IV, 14a—) · (O.I, 1+)» [287]
(**tri-* & **deveNto*) & **ko͡rl'-* (& *-ьstvo*) «(O.IV, 14a—) · (O.I, 3—)» [288]
*R_1 · (f, Δ (O.IV, 14a+), Σ (O.IV, 14a—)) = R_1 (f, Δ (O.IV, 14b+) · W · ($ε_1$ & $ε_2$), Σ (O.IV, 14b+) · (O.IV, 14b—) & R_1 · (f, Δ (O.IV, 14b+) · (O.IV, 14b—) Σ (O.IV 14b—) & ... & R_1 · (f, Σ ((O.II, 9+) ∨ (O.II, 5+) ∨ . . .)), где $ε_1$ = **dverь*, $ε_2$ = **vo͡rta*[64] [289]

O.IV, 14b.

**domъ* «O.IV, 14b+» [290]
**lěsъ* «O.IV, 14b—» [291]
**pol'e* «(O.IV, 14b+) · (O.IV, 14b—)» [292]

---

[62] В этой схеме сюжета, описывающего рождение сына у медведя и женщины, элементы противопоставления O.IV, 14+ или — выступают в двух разных смыслах в зависимости от точки отсчета (в первом случае с в о й по отношению к медведю, во втором — с в о й по отношению к коллективу). Чтение всей формулы дано выше, в главе первой данной части.

[63] Ср. приведенный выше западнославянский и белорусский материал, относящийся к этому сочетанию, и русское *шут гороховый*, восходящее к нему же.

[64] Обобщенная схема движения человека из дома в чужедальнюю сторону через дверь и ворота в поле, в лес, за гору, за море и т. д. (ср. сказки, заговоры и т. д.).

II-RS: *Rodъ «(y ∈ II-RS) · (O.IV, 14b+) · (O.IV, 16b+)» [293]
*Č'urъ «(y ∈ II-RS) · (O.IV, 14b+) · (O.IV, 16b+)» [294]
*Divъ «(y ∈ II-RS) · (O.IV, 14b—) · (O.I, 1—)» [295]
V-RS (a): *Baba & *JeNg- «(a ∈ V-RS (a)) · (O.I, 1—) · (O.I, 2—) · (O.IV, 14b—) · (O.IV, 15—) [296]
(c): *rodjenica «(c ∈ RS (c)) · (O.IV, 14b+) · (O.IV, 16b—)» [297]
*dom-... «(c ∈ RS (c)) · (O.IV, 14b+) · (O.I, 1+) (хоз. сф.) [298]
*lěs-... «(c ∈ RS (c)) · (O.IV, 14b—) · (O.I, 1—)» [299]
*pol'- ... «(c ∈ RS (c)) · (O.IV, 14b+) · (O.IV, 14b—) · · (хоз. сф.) [300]
(e): *Atr. от kostь & *noga «ε · (a ∈ V-RS (a)) · (O.I, 1—) · (O.I, 2—) · (O.IV, 14b—) · (O.IV, 15—)» [301]
*pěcь «ε · (O.IV, 14b+) · (O.I, 1+)» [302]
*Rodъ & *nebo «R_{12} · ((y ∈ II-RS) · (O.IV, 14b+) · (O.IV, 16b+), O.II, 6+)» [303]
*dom-... & *pečь «R_{12} · ((c ∈ RS (c)) · (O.IV, 14b+) · (O.I, 1+) · · (хоз. сф.), ε · (O.IV, 14b+) · (O.I, 1+)) [304]
*R_{12} · (c · (O.I, 1—), (O.IV, 14b—)) [305]
*lěs-... & *levъ «(c ∈ RS (c)) · (O.IV, 14b—) · (O.I, 1—) (O.II, 4—)» [306]
*R_1 · (f, Δ (O,IV, 14b+), Σ (O.IV, 14b—)) & R_{11} · ((a ∈ V-RS (a)) · · (O.I, 1—) · (O.I, 2—) · (O.IVb—) · (O.IV, 15—)) & R_3 · · (R_{12} · f · (O.IV, 14b—) & R_9 · (f, a) ...[65] [307]

O.IV, 15.

*moNžь «O.IV, 15+», ср. [241] [308]
*žena «O.IV, 15—», ср. [241] [309]
I-RS: *Mokošь, ср. [232] и [64][66] [310]
V-RS (d): *Turъ & *Turica, ср. [150]—[151] [311]
*moNžь (& Atr. от *lěsъ, *voda, *pol'e) & *žena (& Atr. от *lěsъ, *voda, *pol'e) «(c' ∈ V-RS (c)) · · (O.IV, 15+) · (O.IV, 14—) & (c'' ∈ V-RS (c)) · · (O.IV, 15—) · (O.IV, 14—)» [312]
(*moNžь & *divъ) & (*žena & *diva) «(c' ∈ V-RS (c)) (O.IV, 15+) · · (O.IV, 14—) & (c'' ∈ V-RS (c)) · (O.IV, 15—) · · (O.IV, 14—)» [313]

O.IV, 16, 16a, 16b.

I-RS: *∃ (x ∈ I-RS) · (O.IV, 16a+) [314]

---

[65] Подробнее о схеме волшебной сказки см. В. Я. Пропп. Морфология сказки. Л., 1928, «К реконструкции...», стр. 116. — При интерпретации этой схемы как схемы ритуала инициации его можно понимать как превращение человека в «своего» по отношению к данному коллективу. Относительно соотношения синтаксического и семантического анализа сказки ср.: C. Lévi Strauss. Analyse morphologique des contes russes. «International Journal of slavic linguistics and poetics», 3, 1960; A. Dundes. Structural typology of North American Indian folktales. «Southwestern Journal of anthropology», vol. 19, № 1, 1963.

[66] Женские образы на низших уровнях были указаны выше (см.: [23], [25], [27], [34]—[38], [77]—[78], [124]—[131], [145], [151], [180], [212], [237], [241], [297] и др.) и поэтому здесь не повторяются.

II-RS: *Rodъ, ср. [293] [315]
*Č'urъ, ср. [294][67] [316]
V-RS (c): *Dědъ «(c ∈ V-RS (c)) · (O.IV, 16+) · (O.IV, 14b+)» [317]
*R_7 · R_4 · (f (O.IV, 15—) · (O.IV, 16+), f.(O.IV, 15—) ·
· (O.IV, 16—), d_1)[68] [318]

O.17.

*sveNtъ «O.17+»[69] [319]
*čistъ «O.17+» [320]
*ne & *sveNtъ «O.17—» [321]
*ne-& *čistъ «O.17—» [322]
I-RS: *SveNt-... «x ∈ I-RS» [323]

* * *

В заключение этой более специальной части работы представляется целесообразным обратить внимание на наиболее общие стороны интерпретации реконструированных выше схем.

Набор основных семантических противопоставлений, определяющих модель мира, реконструированный применительно к древним славянам (см. главу I части второй) и в известной степени являющийся почти универсальным (ср. типологические параллели, приведенные в главе III той же части), может быть связан с некоторыми основными характеристиками, объединяющими все известные науке человеческие коллективы, во всяком случае на наиболее ранних этапах развития; вместе с тем примерно этот же набор противопоставлений можно выявить в индивидуальном развитии ребенка, включаемого в коллектив[70].

---

[67] Относительно связи Чура и Рода см.: А. Н. Соболев. Загробный мир по древнерусским представлениям. М., 1913, стр. 77 и след.

[68] См.: Ф. Колесса. Балада про дочку-пташку в словяньскій народній поезії, «Lud Słowiański», t. III, zeszyt 2. Kraków, 1934, стр. B147—B185; П. В. Линтур. Народные баллады Закарпатья и их западнославянские связи. Киев, 1963, стр. 8 и след. (с литературой вопроса).

[69] Сочетания типа *sveNtъ ognь, * sveNta zem͡ja и т. д. приведены выше (ср. [96], [136], [222] и др.) и здесь не повторяются. Относительно употребления *sveNt- в сложных словах см. приведенный выше материал, относящийся к именам типа *Свентовит*, *Святогор* и т. д.

[70] Помимо многочисленных работ последнего времени, посвященных формированию у ребенка отдельных противопоставлений этого рода (см. прежде всего труды Пиаже), следует указать на важность семиотического анализа детских игр в двух аспектах: во-первых, как это уже вытекает из приводимых выше славянских фактов, в играх, передаваемых по традиции из поколения в поколение, в вырожденной и поэтому в наиболее элементарной форме сохраняется схема наиболее древних противопоставлений; во-вторых, в индивидуальных играх, возникающих у ребенка более или менее спонтанно, обнаруживаются разительные типологические аналогии всему набору подобных противопоставлений и даже его связи с дуальной организацией (ср. пример, приводимый в этой связи в диссертации К. Леви-Стросса: C. Lévi-Strauss. Les structures élémentaires de la parenté. Paris, 1949, стр. 86). В этом отношении развитие комплекса основных семантических

Из этого совпадения в структуре набора основных семантических противопоставлений в истории отдельного индивида и в истории разных коллективов можно, видимо, заключить о том, что наличие подобного рода противопоставлений, имеющих социальную значимость, свойственно человеку как члену социального коллектива и отличает его от представителей того же биологического вида, которые в силу разных обстоятельств оказались вне человеческого общества (необученные слепоглухонемые, так называемые «волчьи» дети и т. д.); вместе с тем указанный набор противопоставлений отличает человека и человеческий коллектив от самых высокоразвитых приматов (хотя биологические предпосылки для различения отдельных наиболее элементарных и не связанных друг с другом противопоставлений обнаружены уже у значительно менее развитых животных, нежели приматы).

В этой связи обращает на себя внимание, что дуальная организация и дихотомическая классификация в том широком смысле, о котором шла речь в главе III второй части, характеризуется наличием всего указанного комплекса противопоставлений, соотнесенного с основным социальным противопоставлением, из которого объясняется запрет инцеста [71]. Поэтому запрет инцеста, отличающий человеческое общество (где на связи между полами наложены социальные ограничения) от обезьяньего стада (в котором энтропия максимальна, так как сняты действующие у других видов гормонные временные ограничения), можно связать с формированием основных, в частности социальных, противопоставлений внутри данного набора. Это позволяет считать данную характеристику человеческих коллективов хронологически весьма ранней. Не исключено, что другие, более сложные семиотические системы, формируемые в человеческом обществе, надстраиваются над этой первоначальной системой. Именно потому эта изначальная система и может быть вскрыта на гораздо более позднем материале, подобном проанализированному славянскому. Особенно существенно то, что тот же исходный набор семантических противопоставлений в более или менее явном виде выступает и в таких высокоразвитых семиотических системах, как, например, философские концепции, во многих случаях сменяющие старые системы RS, из которых они вырастают (ср. ранние древнегреческие школы натурфилософии и в особенности пифагорейское

противопоставлений можно сравнить с формированием основного набора фонологических различительных признаков, исследованным в трудах Р. О. Якобсона. Относительно биологических истоков противопоставлений правый — левый см.: В. И. Вернадский. Химическое строение биосферы Земли и ее окружения. М., 1965, стр. 177 и след.

[71] Ср. распространенность специфического мотива кровосмешения в архаичном слое славянского фольклора, см.: М. Драгоманов. Славяньскі перерібки Едіпової історії. «Розвідки М. Драгоманова про українську народну словесність і письменство», т. IV. Львів, 1907; П. В. Линтур. Указ. соч., стр. 15 и след.

учение, в котором явственнее всего проявляется параллелизм разных рядов противопоставлений [72]; сходные явления в древнеиндийской, ср. упанишады, и в древнеиранской традиции, причем некоторые из этих явлений могут быть отнесены к относительно позднему времени; древнекитайские философские учения, упоминавшиеся в этой связи выше). Более того, комплекс основных семантических противопоставлений и его связь с основными социальными членениями прослеживается до очень позднего времени; в ряде восточных традиций этот же комплекс, переработанный в более высокие и сложные семиотические системы, обнаруживается иногда вплоть до XX века, тогда как в развитии европейского искусства (и шире — всей духовной жизни) его следы отчетливо распознаются вплоть до эпохи Возрождения [73]; впрочем, и позже в отдельных странах и культурах сходные явления могут возникать в качестве типологически конвергентных. Некоторые черты в творчестве больших писателей и художников можно было бы понять как порою бессознательное обращение к изначальному фонду и его возрождение (иногда сознательно подкрепленное обращением к фольклорной традиции, ср. раннее творчество Гоголя, где на украинском материале фактически воспроизведена вся система намеченных в этой книге древнеславянских противопоставлений и даже символов [74], в которых они раскрываются).

При универсальном характере плана выражения каждого из изучаемых противопоставлений план содержания их может существенным образом меняться в зависимости от того, в какую общую сеть отношений с другими абстрактными и конкретными классификаторами входит данное противопоставление. Члены противопоставления, выступающего в качестве достаточно абстрактного в одной системе, могут сохранять следы своего происхождения из конкретных классификаторов (например, тотемов) в другой системе (ср., в этом отношении особенно показательное противопоставление с о л н ц е—м е с я ц). Проблемы, возникающие при семиотическом анализе таких оппозиций, вполне аналогичны вопросам, которые ставятся в последнее время при описании наиболее абстрактной части словаря языка в ее соотношении с теми (более конкретными) словами, которые можно интерпретировать как предметные переменные. Вместе с тем описание

---

[72] См., в частности, приводимые Аристотелем («Метафизика», I, 5) категории противоположностей сущего, принимавшихся пифагорейцами и весьма близких к реконструированному выше набору оппозиций.

[73] Ср. в этом отношении особенно важный анализ снятия противопоставлений в карнавале: М. М. Б а х т и н. Проблемы поэтики Достоевского. М., 1963, стр. 168 и след.; ср. также: C. L é v i - S t r a u s s. Anthropologie structurale. Paris, 1958, стр. 227—255 (о соединении противоположностей в мифе).

[74] Например, мирового дерева («Майская ночь, или утопленница»), оппозиции с в о й — ч у ж о й («Страшная месть») и т. п.

какой-либо одной конкретной системы, основанное на выявлении набора противопоставлений, общего для разных систем, ставит те же цели, что и фонологическое описание, основывающееся на универсальном метаязыке различительных признаков.

Предлагаемая монография и была задумана как одна из попыток приблизиться к исследованию этого основного общечеловеческого запаса семантических противопоставлений в том его виде, как он отразился в древних славянских семиотических системах.

УКАЗАТЕЛИ

I. Основные противопоставления (абстрактные классификаторы)

II. Элементы системы RS

1. Элементы уровня I-RS

А. Восточнославянский круг

Б. Балтийско-славянский круг

В. Другие славянские источники для реконструкции высших уровней систем

2. Элементы следующих уровней системы RS (персонифицированные и индивидуализированные)

3. Неидивидуализированные и собирательные элементы низших уровней

4. Конкретные и локальные классификаторы и ритуализованные предметы

5. Числовые комплексы

* * *

Вместо указателя праславянских форм может быть использован их систематизированный набор во второй главе третьей части книги

Вячеслав Всеволодович Иванов,
Владимир Николаевич Топоров.

Славянские языковые моделирующие семиотические системы

Утверждено к печати
Институтом славяноведения
Академии наук СССР

Редактор издательства *Г. Н. Корово*
Художник *А. А. Люминарский*
Технический редактор *И. Н. Дорохина*

Сдано в набор 9/VIII 1965 г.
Подписано к печати 12/XI 1965 г. Формат 60×90[1]/16.
Печ. л. 15,5.
Уч.-изд. л. 16,8. Тираж 2400 экз.
Изд. № 370. Тип. зак. № 435.

Цена 1 руб.

Издательство «Наука»
Москва, К-62, Подсосенский пер., 21
2-я типография издательства «Наука»
Москва, Г-99, Шубинский пер., 10

ОПЕЧАТКИ И ИСПРАВЛЕНИЯ

Стр	Строка	Напечатано	Следует читать
77	3 св	МОРА	МОРЯ
131	4 св	Zweirza	Zwierza
143	10 сн.	Ru	Rus-

Вяч Вс Иванов, В Н Топоров Славянские языковые моделирующие семиотические системы